Raymond Williams

Cultura y sociedad

Nueva Visión

Colección Cultura y Sociedad
Dirigida por Carlos Altamirano

Raymond Williams

CULTURA Y SOCIEDAD
1780-1950
De Coleridge
a Orwell

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

930.85.824-4 Williams, Raymond
Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell
1º ed. - Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
288 p.; 22,5x16 cm.

Traduccion de Horacio Pons.

ISBN 950-602-432-4

I. Título - 1. Historia de la Cultura-Ensayo

Titulo del original en inglés:
Culture and society. Coleridge to Orwell
London. The Hogarth Press. 1980

© 1987 by Raymond Williams

CREATIVE COMMONS

© 2001 por Ediciones Nueva Visión SAIC, Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina. Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723. Impreso en la Argentina / Printed in Argentina.

PRÓLOGO

El principio organizador de este libro es el descubrimiento de que la idea de cultura, y la palabra misma en sus usos generales modernos, ingresaron al pensamiento inglés en el período que comúnmente describimos como la Revolución Industrial. El libro es un intento de mostrar cómo y por qué sucedió esto y seguir el desarrollo de la idea hasta nuestros días. De tal modo, se convierte en una exposición y una interpretación de nuestras respuestas tanto mentales como emocionales a los cambios producidos en la sociedad inglesa desde fines del siglo XVIII. Sólo en ese contexto pueden entenderse adecuadamente nuestro uso de la palabra "cultura" y las cuestiones a las que el término se refiere.

El libro prosigue la investigación iniciada con la fundación de la revista *Politics and Letters*, de la que fui editor, junto con Clifford Collins y Wolf Mankowitz, entre 1946 y 1948. Nuestro objetivo era entonces explorar y cuando fuera posible reinterpretar esta tradición que describe la palabra "cultura" en términos de la experiencia de nuestra propia generación. Tengo una deuda permanente con mis antiguos coeditores por lo que aprendí con ellos en ese primer intento. Durante la escritura concreta del libro, desde 1950, volví a sentirme en deuda particularmente con el señor Collins, y también con mi colega Anthony McLean. Fueron muy beneficiosas las discusiones sobre el progreso del trabajo con Humphry House y Frances Kligender, cuya valiosa obra sobrevive a la prematura muerte de ambos. Entre las muchas personas que me ayudaron, también debo mencionar especialmente a los señores F. W. Bateson, E. F. Bellchambers, Henry Collins, S. J. Colman y H. P. Smith. Mi esposa discutió el manuscrito conmigo renglón por renglón, a tal extremo que, en ciertos capítulos, merece ser considerada virtualmente como coautora. Pero en definitiva no puedo comprometer a nadie sino a mí mismo, tanto en mis juicios como en mis errores.

Debido a la forma del libro, no pude incluir ninguna exposición detallada de los cambios sufridos por las palabras y los significados a los que me refiero. Publicaré estas pruebas secundarias más adelante, en un trabajo especializado sobre los *Changes in English during the Industrial Revolution*. Las breves descripciones

ofrecidas en mi texto están expuestas a los peligros habituales de las síntesis, y el lector primordialmente interesado en las palabras mismas debe acudir al trabajo mencionado, que agrega alguna nueva evidencia a las autoridades existentes.

Mientras el libro estaba en prensa, me dediqué a meditar sobre las direcciones en que podrían avanzar con provecho los trabajos ulteriores en este campo, y tal vez sea útil señalarlas. Me parece, en primer lugar, que estamos llegando, desde distintos caminos, a un punto en que podría elaborarse efectivamente una nueva teoría general de la cultura. En este libro procuré aclarar la tradición, pero puede ser posible avanzar desde aquí hacia una plena reformulación de los principios, que tome la teoría de la cultura como una teoría de las relaciones entre los elementos pertenecientes a todo un modo de vida. En consonancia con este aspecto, también es preciso examinar la idea de una cultura en expansión y sus procesos detallados. Puesto que vivimos en una cultura que se expande pero gastamos mucha de nuestra energía lamentándolo, en vez de tratar de entender su naturaleza y condiciones. Creo necesaria y urgente una amplia revisión fáctica de nuestra historia cultural recibida, en materias como el alfabetismo, los niveles educativos y la prensa. También necesitamos estudios pormenorizados de los problemas sociales y económicos de la expansión cultural actual, como herramientas para formular una política común adecuada. Por último, en el campo particular de la crítica, tal vez podamos extender nuestros métodos de análisis, en relación con las redefiniciones de la actividad creativa y la comunicación que diversos tipos de investigación hacen hoy posibles. Todas estas tareas serán arduas, pero para encararlas quizá sea de ayuda una comprensión del contexto de nuestro vocabulario actual en estas cuestiones, objetivo para el cual este libro espera ser un aporte.

Partes del libro aparecieron anteriormente, con otras formas, en *Essays in Criticism* y *Universities and Left Review*.

R. W.

PRÓLOGO A LA EDICIÓN DE 1987

Ya han pasado más de 25 años desde que escribí *Cultura y sociedad*. A veces, cuando lo releo todo o en parte, me parece que es como leer un libro escrito por otro. No obstante, fue en él donde encontré por primera vez una posición que expresaba mi idea de lo que había pasado y aún estaba pasando en la civilización industrial y en su arte y su pensamiento. Desde entonces desarrollé y en ocasiones modifiqué determinados aspectos y juicios, pero no renuncié a mi opinión de que una de las formas fundamentales de entender los dos extraordinarios siglos que cambiaron tan enormemente el mundo y que subyacen a su gran crisis actual consiste en valerse de la reflexión detallada y compleja sobre la cultura que ha sido tan activa y vibrante en todas sus etapas.

Como lo explica la introducción original, el libro se constituyó en torno de mi descubrimiento de que el concepto de cultura, en sus sentidos modernos, apareció en la época de la Revolución Industrial. El volumen se organizó alrededor de los nuevos tipos de problemas y cuestiones que se enunciaban no sólo en el nuevo sentido de *cultura* sino en todo un grupo de palabras estrechamente asociadas.[1] Así, el lenguaje mismo de la exploración y la argumentación serias había cambiado en parte y seguía cambiando, y mi objetivo entonces era seguir exhaustivamente ese cambio en los escritos de los hombres y mujeres muy diversos que habían hecho su aporte a este tipo de discusión que ahora era central.

Una de las preguntas que hoy me hacen con más frecuencia sobre el libro es cómo seleccioné los autores que analizaría. Por lo común, detrás de esta pregunta se esconde la idea de que ya existía alguna lista o catálogo de dichos autores, y que yo no hice más que incluir o excluir a ése o aquél. Debo decir, sin embargo, que en la época en que hacía las lecturas preparatorias de la obra no conocía la existencia de ninguna lista semejante, que tampoco se ha descubierto desde entonces. No es mi intención sostener que la mayoría de los autores no eran ya bien conocidos; lo que sí quiero señalar es que, por lo que yo sabía, no se los había conectado de esta

[1] El trabajo sobre los *Changes in English during the Industrial Revolution*, originalmente pensado como un apéndice de *Cultura y sociedad*, se transformó mucho después en mi libro *Keywords* (1976) [traducción castellana: *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000].

forma, en torno de ciertos temas centrales. Mi preparación concreta para el libro fue en realidad una lectura constantemente en expansión, sin listas prefabricadas ni verdaderos puntos de referencia. A decir verdad, recuerdo varios momentos en que sentí algo parecido al pánico al descubrir masas de escritura que anteriormente no había relacionado con la investigación, pero que sin duda eran pertinentes. Como consecuencia, el libro sufrió una elaboración y reelaboración continuas. En los años transcurridos desde que lo escribí, descubrí más de esos casos y podría haber incorporado a otros autores. Pero tal vez sea posible afirmar, como en efecto lo dijeron muchos lectores, que fui suficientemente lejos en el establecimiento de la idea de una tradición de escritura sobre la cultura y la sociedad, que como tradición era muy poco o nada conocida, en su verdadera complejidad. Podía haber entonces inclusiones ulteriores o exclusiones, sin duda, pero el libro había logrado, en general, afirmar la idea de la existencia de esa tradición. Por lo tanto, en cierto modo es un irónico homenaje a su éxito el hecho de que tantos de sus lectores posteriores pudieran dar por sentada esta tradición y luego preguntar, a menudo con buenas razones locales, por qué no había incluido a éste o aquel miembro de una tradición tan conocida.

Otra pregunta habitual es por qué centré el libro en los autores ingleses, cuando había tantos escritores evidentemente significativos en otras lenguas y culturas. Es una pregunta justa, y creo sin duda que tanto el libro mismo como los muchos autores que analiza deben leerse en conjunto con esas otras tradiciones, que se refieren, a veces de maneras comunes, a veces con enfoques muy diferentes, a los mismos temas. No obstante, aún estoy seguro de que el libro sólo podía constituirse, en su método específico, en torno de esta experiencia y tradición particulares. La Revolución Industrial, que finalmente barrió o tuvo efecto en la mayor parte del mundo, comenzó en Inglaterra. Por lo tanto, las relaciones y cuestiones sociales y culturales fundamentalmente nuevas que fueron parte de esa transición decisiva desde el punto de vista histórico se experimentaron por primera vez, en su inmediatez intensa y sin precedentes, dentro de esta cultura. Al comienzo, y en rigor de verdad durante dos o tres generaciones, el problema consistió literalmente en encontrar un lenguaje para expresarlas. Así, si bien es cierto que se produjeron cambios comparables en otras sociedades, en las que se crearon nuevas formas de arte y pensamiento para responder a ellos, a menudo de una manera tan penetrante e interesante como en estos autores ingleses, o más, ver qué pasó donde pasó por primera vez tiene, no obstante, cierta importancia general permanente. Las cálidas respuestas a mi libro, en sus traducciones italiana, japonesa o alemana, o las expresadas de manera tan notable entre los lectores norteamericanos, parecen confirmar esta opinión.

Tenemos luego una importante observación contemporánea. Cuando *Cultura y sociedad* se publicó en 1958, se dijo reiteradamente que era uno de los textos fundadores de la nueva izquierda británica. Todavía se señala de manera regular que este libro y el ulterior *The Long Revolution* se unieron a *The Uses of Literacy* de Richard Hoggart y *William Morris* y *The Making of the English Working Class* [*La formación de la clase obrera en Inglaterra*],[2] de E. P. Thompson, para poner en marcha una nueva tradición intelectual y política. Toca a otros decidirlo. La

[2] Entre corchetes se menciona el título de la traducción castellana de los libros no citados en las notas al pie; en el caso de los citados en éstas, se da la referencia completa en la misma nota. (N. del T.)

historia, en realidad, es muy compleja. Pero recuerdo que en 1968 se decía algo diferente. Estos libros, o algunos de ellos, todavía eran respetados, pero a menudo se les atribuía una especie de radicalismo cultural que desde entonces quedó a la zaga de un tipo de socialismo más claro, más duro y, en rigor, más tradicional. Sea como fuere, sé que elaboré algunos de los argumentos en ese sentido, por razones a las que todavía adhiero. Pero la apariencia de las cosas en 1968 es diferente de su apariencia posterior, en 1978 o 1982. Lo que se había analizado y en algunos casos desechado sin dudar como la crítica meramente romántica del industrialismo o el capitalismo industrial reapareció, en esos años, para establecer sorprendentes conexiones con los nuevos movimientos ecológicos y ecologistas radicales. No se trataba de que todos y ni siquiera la mayoría de los precursores decimonónicos hubieran combinado su idea de una conmoción radical con las soluciones que esos nuevos movimientos proponían o buscaban. Algunos de ellos simplemente miraban hacia atrás, como en realidad todavía lo hacen ciertos miembros de los nuevos movimientos. Otros miraban hacia adelante, pero sólo en contadas ocasiones lo hacían con esa confianza temporal por la que las modalidades básicas de la civilización industrial se consideraban el fundamento no problemático de un nuevo orden social radical. A medida que la crisis de nuestros días proseguía, la apertura, la diversidad, los compromisos humanos de esos autores anteriores salían a la luz, en la mayoría de los casos, como las voces de camaradas de lucha y no de pensadores históricamente pasados de moda o pertenecientes a un período previo. Esto es, la profundidad y extensión de la crisis era algo que podíamos compartir fácilmente desde nuestro propio mundo aun con los más antiguos de esos autores, y todavía estábamos, con ellos, en busca de respuestas, tras haber vuelto, por el mero peso de los acontecimientos, a muchas de las mismas preguntas. Con frecuencia, hoy me parece irónico que algunas de las más novedosas e importantes reflexiones de nuestro tiempo, que consideran que las crisis del orden social y el orden natural están inseparablemente vinculados, puedan encontrarse en embrión e incluso con un desarrollo significativo en estos escritores anteriores. Pero que sea así resulta, en definitiva, más alentador que irónico, porque un nuevo conocimiento, una nueva experiencia, nuevas formas de esperanza, nuevos grupos e instituciones, llevan toda la indagación a dimensiones que son mucho más que repetitivas, y en vez de retroceder, se profundizan gracias a esos notables predecesores.

Ésa es la razón central por la que puedo permitirme la esperanza de que *Cultura y sociedad* tenga todavía significación para los nuevos lectores contemporáneos. Sea como fuere, goza de amplia difusión como una historia del pensamiento y la escritura de esta tradición inglesa, y tal vez eso ya sea bastante. Pero no lo escribí sólo como una historia, como lo demuestra con creces la conclusión. Lo comencé en la crisis de las creencias y las afiliaciones posterior a 1945. Utilicé todo el trabajo preparatorio como una forma de encontrar una posición por la cual tuviera la esperanza de comprender la sociedad contemporánea y actuar en ella, necesariamente a través de su historia, que nos había entregado este extraño, inquietante y excitante mundo. Tal vez no funcione de ese modo para otros, pero ésa es la razón por la que escribí el libro, y la forma en que a menudo lo leyeron muchos lectores más de lo que hubiese podido esperar.

RAYMOND WILLIAMS

UN COMPENDIO DE FECHAS

Se mencionan las fechas
en que los autores analizados tenían 25 años.

Edmund Burke	1754
Jeremy Bentham	1773
William Blake	1782
William Cobbett	1787
William Wordsworth	1795
Robert Owen	1796
S. T. Coleridge	1797
Robert Southey	1799
Lord Byron	1813
P. B. Shelley	1817
Thomas Arnold	1820
John Keats	1820
Thomas Carlyle	1820
J. H. Newman	1826
Benjamin Disraeli	1829
F. D. Maurice	1830
John Stuart Mill	1831
Elizabeth Gaskell	1835
A. W. Pugin	1837
Charles Dickens	1837
John Ruskin	1844
George Eliot	1844
Charles Kingsley	1844
Matthew Arnold	1847
William Morris	1859
J. A. McN. Whistler	1859
Walter Pater	1864
W. H. Mallock	1874
Bernard Shaw	1881
Oscar Wilde	1881
George Gissing	1882
Hilaire Belloc	1895
R. H. Tawney	1905
T. E. Hulme	1908
D. H. Lawrence	1910
T. S. Eliot	1913
I. A. Richards	1918
F. R. Leavis	1920
George Orwell	1928
Christopher Caudwell	1932

INTRODUCCIÓN

Entre las últimas décadas del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, una serie de palabras que hoy tienen una importancia fundamental pasaron a ser por primera vez de uso corriente en inglés o, cuando ya tenían un uso generalizado en el idioma, adquirieron nuevos y trascendentes significados. En ellas existe, en realidad, un patrón general de cambio que puede utilizarse como un tipo especial de mapa, mediante el cual es posible reconsiderar los cambios más vastos de la vida y el pensamiento a los que las modificaciones en la lengua se refieren sin duda alguna.

Cinco palabras son los puntos clave a partir de los cuales puede trazarse ese mapa. Se trata de *industria*, *democracia*, *clase*, *arte* y *cultura*. Su importancia en nuestra estructura moderna de significados es obvia. Los cambios en su uso, en este período crítico, dan testimonio de un cambio general de nuestros modos característicos de pensar la vida en común: nuestras instituciones sociales, políticas y económicas; los objetivos que éstas están destinadas a encarnar; y las relaciones de nuestras actividades en el aprendizaje, la educación y las artes con estas instituciones y objetivos.

La primera palabra importante es *industria*, y el período en que su uso cambia es el que hoy llamamos Revolución Industrial. Antes de ésta, *industria* era un sustantivo que se refería a un atributo humano específico, que podía parafrasearse como "aptitud, asiduidad, perseverancia, diligencia". Este uso de *industria* sobrevive, desde luego. Pero en las últimas décadas del siglo XVIII la palabra también llegó a significar algo más; se convirtió en un sustantivo colectivo para designar nuestras instituciones manufactureras y productivas y sus actividades generales. Adam Smith, en *The Wealth of Nations* [*La riqueza de las naciones*] (1776), es uno de los primeros autores que utiliza la palabra así, y desde su época el desarrollo de este uso es firme. *Industria*, con mayúsculas, se concibe como una cosa en sí misma, una institución, un cuerpo de actividades, en vez de ser un mero atributo humano. A *industrioso*, que describía personas, se une en el siglo XIX *industrial*, que caracteriza las instituciones. El rápido incremento de la importancia de éstas

se considera el factor creador de un nuevo sistema, que en la década de 1830 recibe por primera vez el nombre de *industrialismo*. En parte, el término implica el reconocimiento de una serie de cambios técnicos muy importantes y de su efecto transformador sobre los métodos de producción. También se trata, sin embargo, de un reconocimiento del efecto de estos cambios sobre la sociedad en su conjunto, que se transforma de manera similar. La expresión *Revolución Industrial* lo confirma ampliamente: utilizada por primera vez por autores franceses en la década de 1820 y gradualmente adoptada, en el transcurso del siglo, por los autores ingleses, toma como modelo explícito una analogía con la Revolución Francesa de 1789. Así como ésta había transformado Francia, aquélla transformaba Inglaterra; los instrumentos del cambio eran diferentes, pero la índole de éste era comparable: la producción, mediante un patrón de cambio, de una nueva sociedad.

La segunda palabra importante es *democracia*, que se conocía desde los griegos como un término que designaba el "gobierno por el pueblo", pero sólo llegó a ser de uso corriente en inglés en la época de las revoluciones norteamericana y francesa. En *Words Ancient and Modern*, Weekley escribe lo siguiente: "Recién durante la Revolución Francesa *democracia* dejó de ser una mera palabra literaria, para convertirse en parte del vocabulario político".[1]

En lo cual está sustancialmente acertado. Sin duda, a fines del siglo XVIII empiezan a multiplicarse los ejemplos en referencia a Norteamérica y Francia, y vale la pena señalar que en su gran mayoría muestran un uso desfavorable de la palabra: en estrecha relación con el odiado *jacobinismo* o con el conocido *gobierno del populacho*. Inglaterra puede haber sido (la palabra tiene tantas definiciones modernas) una democracia desde la Carta Magna, desde el Commonwealth o desde 1688, pero es indudable que no se daba ese nombre. A fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, los *demócratas* eran vistos, por lo común, como peligrosos y subversivos agitadores del populacho. Así como *industria* y sus vocablos derivados documentan lo que hoy llamamos Revolución Industrial, *democracia* y *demócrata*, en su ingreso al discurso corriente, registran los efectos, en Inglaterra, de las revoluciones norteamericana y francesa y una fase crucial de la lucha, en la patria, por lo que hoy denominaríamos representación democrática.

Como indicativa de una institución, *industria* aparece alrededor de 1776; *democracia*, como palabra práctica, puede datarse más o menos en la misma época. La tercera palabra, *clase*, puede fecharse, en su sentido moderno más importante, aproximadamente en 1772. Antes, el uso corriente de *clase*, en inglés, se refería a una división o grupo en escuelas y facultades: "las Clases habituales de Lógica y Filosofía". La estructura moderna de la palabra, en su sentido social, recién comenzó a levantarse a fines del siglo XVIII. *Clases bajas* surgió la primera, para unirse a *órdenes inferiores*, aparecida anteriormente durante ese mismo siglo. Luego, en la década de 1790, tenemos *clases superiores*; *clases medias* y *clases medianas* la siguen de cerca; *clases trabajadoras* es de alrededor de 1815; *clases altas*, de la década de 1820. A lo largo del siglo XIX surgen *prejuicio de clase*, *legislación de clase*, *conciencia de clase* y *lucha de clases*. La expresión *clases*

[1] E. Weekley, *Words Ancient and Modern*, 1926, p. 34.

medias altas se escucha por primera vez en la década de 1890; *clase media baja* es de nuestro siglo.

Es evidente, por supuesto, que esta espectacular historia del nuevo uso de *clase* no indica el *comienzo* de las divisiones sociales en Inglaterra. Pero sí señala, y con toda claridad, un cambio de carácter de esas divisiones, y documenta, con la misma nitidez, un cambio en las actitudes hacia ellas. *Clase* es una palabra más indefinida que *rango*, y ésta fue probablemente una de las razones para introducirla. El edificio que luego se levantó sobre ella se planteó en términos del siglo XIX: es decir, en términos del cambio de la estructura social y los sentimientos sociales de una Inglaterra que se encontraba en medio de la Revolución Industrial y en una fase crucial del desarrollo de la democracia política.

La cuarta palabra, *arte*, es notablemente similar, en su patrón de cambio, a *industria*. A partir de su sentido original de un atributo humano, una "destreza", había llegado a ser, en el período que nos ocupa, una especie de institución, un *corpus* establecido de actividades de cierto tipo. Un *arte* había sido antaño cualquier destreza humana; pero *Arte*, ahora, significaba un grupo particular de destrezas, las artes "imaginativas" o "creativas". *Artista* aludía a una persona diestra, lo mismo que *artesano*, pero ahora se refería exclusivamente a estas destrezas selectas. Además, y esto es lo más significativo, *Arte* llegó a simbolizar una clase especial de verdad, la "verdad imaginativa", y *artista* un tipo especial de persona, como lo muestra la palabra *artístico* [*artistic* y *artistical*], para describir seres humanos, novedosos en la década de 1840. Se encontró un nuevo sustantivo, *estética*, para aplicarlo al juicio de arte, y este término, a su turno, produjo el nombre de otro tipo especial de persona, el *esteta*. En esta nueva fase, *las artes* literatura, música, pintura, escultura, teatro, se agruparon como señal de que tenían algo esencial en común que las distinguía de otras destrezas humanas. La misma separación que se había desarrollado entre *artista* y *artesano* se produjo entre *artista* y *artífice* [*craftsman*]. *Genio*, a partir del significado de "una disposición característica", llegó a significar "aptitud exaltada", y se diferenció del *talento*. Así como *arte* había producido *artista* en el nuevo sentido y *estética* resultó en *esteta*, *genio* también llegó a indicar un tipo especial de persona. Estos cambios, que coinciden en el tiempo con las otras modificaciones analizadas, conforman el registro de una notable mudanza en las ideas de la naturaleza y finalidad del arte y de sus relaciones con otras actividades humanas y la sociedad en su conjunto.

La quinta palabra, *cultura*, cambia de manera similar en el mismo período crítico. Antes había significado, primordialmente, el "cuidado del crecimiento natural" y luego, por analogía, un proceso de formación humana. Pero este último uso, que había sido habitualmente una cultura *de* algo, se modificó en el siglo XIX para hablar de la *cultura* como tal, una cosa en sí. En un primer momento llegó a significar "un estado general o hábito de la mente", con estrechas relaciones con la idea de perfección humana. En segundo lugar, significaba "el estado general del desarrollo intelectual, en el conjunto de una sociedad". En tercer lugar, aludía al "cuerpo general de las artes". En cuarto lugar, ya más avanzado el siglo, llegó a significar "todo un modo de vida material, intelectual y espiritual". Como sabemos, también llegó a ser una palabra que a menudo suscitaba hostilidad o turbación.

El desarrollo de *cultura* es tal vez el más sorprendente de todos. Podría decirse, en rigor, que las cuestiones hoy concentradas en los significados de esta palabra

son cuestiones directamente planteadas por los grandes cambios históricos que, a su modo, están representados en los cambios en *industria, democracia* y *clase*, y a los cuales son una respuesta íntimamente relacionada las modificaciones sufridas por *arte*. El desarrollo de la palabra *cultura* es el registro de una serie de importantes reacciones permanentes a estos cambios en nuestra vida social económica y política y puede verse, en sí mismo, como un tipo especial de mapa por cuyo intermedio es posible explorar la naturaleza de dichos cambios.

He expuesto brevemente las modificaciones en estas importantes palabras. Como telón de fondo de ellas, también debo llamar la atención sobre una serie de términos que son novedosos o adquieren nuevos significados en este período decisivo. Entre esas nuevas palabras se cuentan, por ejemplo, *ideología, intelectual, racionalismo, científico, humanitario, utilitario, romanticismo, atomista burocracia, capitalismo, colectivismo, comercialismo, comunismo, doctrinario igualitario, liberalismo, masas, medieval* y *medievalismo, operario, primitivismo proletariado* (una nueva palabra para referirse al "populacho"), *socialismo, desocupación; extravagantes* [*cranks*], *sabihondo, ismos* y *pretencioso*. Entre las palabras y expresiones que luego adquirieron sus significados modernos hoy normales están *negocio* (= comercio), *común* (= vulgar), *grave* (irónico), *educación* y *educacional, prosperar* [*getting-on*], *hecho a mano, idealista* (= visionario). *Progreso, bases* (con un sentido no militar),[2] *reformador* y *reformismo, revolucionario* y *revolucionar, salario* (en oposición a "jornales"), *Ciencia* (= ciencias físicas y naturales), *especulador* (financiero), *solidaridad, huelga* y *suburbano* (como una descripción de actitudes). El campo abarcado por estos cambios es, una vez más, el del cambio general, que introduce muchos elementos que hoy señalamos como distintivamente modernos en situación y sentimiento. Mi tarea específica consistirá en describir las relaciones dentro de este patrón general de cambio.

La palabra que engloba estas relaciones más que ninguna otra es *cultura*, con toda su complejidad de idea y referencia. Mi objetivo global en el libro es describir y analizar este complejo y hacer una exposición de su formación histórica. A causa de su gama misma de referencias, es necesario, sin embargo, apoyar la investigación desde el inicio sobre una amplia base. En un principio tuve la intención de seguir muy de cerca la misma palabra *cultura* pero, cuanto más detenidamente la examinaba, más comprendía que debía establecer con amplitud mis términos de referencia. En efecto, lo que veo en la historia de esta palabra, en su estructura de significados, es un vasto movimiento general del pensamiento y el sentimiento. Espero poder mostrar ese movimiento en detalle. En síntesis, deseo mostrar la aparición de *cultura* como una abstracción y un absoluto: una aparición que, de una manera muy compleja, fusiona dos respuestas generales; en primer lugar, el reconocimiento de la separación práctica de ciertas actividades morales e intelectuales con respecto al impulso motorizador de un nuevo tipo de sociedad; segundo, el énfasis en estas actividades, como un tribunal de apelación humana, que debe ponerse por encima de los procesos del juicio social práctico y, no obstante, ofrecerse como una alternativa aliviadora y convocante. Empero, en ambos sentidos, la cultura no era exclusivamente una respuesta a los nuevos métodos de

[2] La expresión que traducimos como "bases" es *rank-and-file*, que tiene originalmente el significado de "soldados rasos", "tropa"; de allí la alusión de Williams al ámbito militar. "Bases" debe interpretarse en el sentido de "masas", "pueblo". (N. del T.)

producción, a la nueva *Industria*. Más allá de ellos, se ocupaba de los nuevos tipos de relación personal y social: también en este caso, a la vez como un reconocimiento de la separación práctica y como un énfasis en las alternativas. La idea de *cultura* sería más simple si hubiese sido sólo una respuesta al industrialismo, pero era asimismo, sin lugar a dudas, una respuesta a las nuevas transformaciones políticas y sociales, a la *Democracia*. Una vez más, en relación con ello, es una respuesta compleja y radical a los nuevos problemas de la clase social. Además, si bien estas respuestas definen rumbos en un área externa determinada sometida a examen, también hay, en la formación de los significados de *cultura*, una referencia notoria a un área de experiencia personal y aparentemente privada, que va a afectar muy en particular el significado y la práctica del arte. Éstas son las primeras etapas de la formulación de la idea de cultura, pero su desarrollo histórico tiene por lo menos la misma importancia. Puesto que el reconocimiento de un *corpus* independiente de actividades morales e intelectuales y la propuesta de un tribunal de apelación humana, que abarcan los primeros significados de la palabra, se unen y cambian en sí mismos por obra de la creciente afirmación de todo un modo de vida, no sólo como una escala de integridad, sino como una manera de interpretar toda nuestra experiencia común y, en esta nueva interpretación, cambiarla. Mientras que antaño *cultura* significaba un estado o hábito de la mente, o la masa de actividades intelectuales y morales, ahora también significa todo un modo de vida. Esta transformación, como cada uno de los significados originales y las relaciones entre ellos, no es accidental sino general y profundamente significativa.

Mis términos de referencia, entonces, no sólo van a distinguir los significados, sino a relacionarlos con sus fuentes y efectos. Intentaré hacerlo examinando, no una serie de problemas abstractos, sino un conjunto de enunciados de individuos. No se trata únicamente de que, por temperamento y formación, encuentro más significado en este tipo de enunciado personalmente verificado que en un sistema de abstracciones significantes. También sucede que, en un tema de esta clase, me siento comprometido con el estudio del lenguaje real: es decir, con las palabras y secuencias de palabras que determinados hombres y mujeres usaron al tratar de dar un significado a su experiencia. Es cierto que me interesaré particularmente en los desarrollos generales del significado en el lenguaje, y éstos son siempre más que personales. Pero, como método de indagación, no decidí enumerar ciertos tópicos y reunir síntesis de enunciados particulares sobre ellos. Antes bien, al margen de algunas excepciones ocasionales, me concentré en pensadores específicos y sus afirmaciones reales, y traté de entenderlos y valorarlos. El marco de la indagación es general, pero el método, en detalle, es el estudio de enunciados y aportes individuales reales.

En la primera parte considero una serie de pensadores del siglo XIX, con muchos de los cuales, si no con todos, estará familiarizado el lector informado, pero cuyas relaciones, e incluso sus significados individuales, pueden examinarse desde este punto de vista bajo una luz un tanto diferente. A continuación considero más brevemente a algunos autores situados entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, que constituyen, a mi entender, un tipo particular de interregno. Luego, en la tercera parte, analizo a varios autores y pensadores de nuestro siglo, en un intento de hacer plenamente contemporáneos la estructura de significados y el

lenguaje común en estas materias. Por último, en la conclusión, propongo mi propia exposición sobre un aspecto de esta experiencia común: ciertamente no como un veredicto sobre la tradición, sino como un intento de ampliarla en la dirección de ciertos significados y valores.

El área de experiencia a la que se refiere el libro produjo sus propias dificultades en materia de método. Ellas, sin embargo, serán mejor evaluadas y juzgadas en el desarrollo efectivo de la exploración. Tal vez debería decir que espero que el libro sea polémico: no porque lo haya escrito en favor de la polémica como tal, sino porque cualquier investigación de este tipo implica discutir y proponer valores, que son con toda propiedad la materia de la diferencia y que afectan incluso lo que tenemos la costumbre de llamar los hechos conocidos. Sea como fuere, me sentiré complacido si obtengo respuestas, cualesquiera sean, porque investigo en nuestro lenguaje común y sobre asuntos de interés común, y cuando consideramos cuál es hoy el estado de esos asuntos, nuestro interés constante y nuestro lenguaje difícilmente podrían pecar por exceso de vivacidad.

Parte I

UNA TRADICIÓN DEL SIGLO XIX

Capítulo 1
CONTRASTES

El humor de Inglaterra durante la Revolución Industrial es un humor de contrastes. El título, *Contrasts*, que Pugin iba a hacer famoso, sintetiza el hábito de pensamiento de las primeras generaciones industriales. Es apropiado comenzar nuestro estudio con un ensayo sobre los contrastes entre hombres e ideas de duradera influencia. El primero que quiero establecer es entre Edmund Burke y William Cobbett; el segundo, entre Robert Southey y Robert Owen.

I. Edmund Burke y William Cobbett

Edmund Burke ha sido llamado "el primer conservador moderno"; William Cobbett, "el primer gran tribuno del proletariado industrial". Sin embargo, Cobbett comenzó su carrera política en Inglaterra bajo el patronazgo de William Windham, un íntimo amigo de Burke que hizo de los principios de éste su norma en materia política. Fue Windham, heredero político consciente de Burke, quien dio la bienvenida en 1800, a su regreso de los Estados Unidos, al famoso y joven panfletista antijacobino, William Cobbett. Y fue con dinero recaudado por Windham que Cobbett empezó a publicar su célebre *Political Register*, que llegó a ser y siguió siendo hasta la muerte de su creador, en 1835, la publicación radical más influyente del país. El feroz joven antijacobino murió siendo un gran radical, arrastrado a los tribunales y la cárcel, con acusaciones de sedición, por otros herederos políticos de Burke. Pero la asociación de Burke y Cobbett, a través de Windham, sirve como introducción a otra asociación más importante, que ahora debemos establecer. En la convulsión imperante en Inglaterra debido a las luchas por la democracia política y los progresos de la Revolución Industrial, se alzaban muchas voces condenatorias de las nuevas transformaciones, expresadas en los términos y acentos de una Inglaterra más antigua. De todas ellas, dos sobrevivieron como las más importantes: las de Burke y Cobbett. Pese a sus grandes diferencias, este hecho prevalece. Ambos atacaron a la nueva Inglaterra a partir

de su experiencia de la vieja Inglatérra y, con su obra, dieron un vigoroso puntapié inicial a ciertas tradiciones de crítica de la nueva democracia y el nuevo industrialismo: tradiciones que a mediados del siglo XX todavía están vigentes y son de importancia.

El ataque de Burke se dirigía contra la democracia, tal como, por lo común, la entendemos hoy. El acontecimiento que provocó sus andanadas fue la revolución en Francia, pero su preocupación no sólo se centraba en ese país; Burke también se inquietaba, y acaso primordialmente, por la forma de manejar una marea similar en Inglaterra. No creía que fuera posible detenerla, pero su postura, no obstante, era firme:

> Como advertís, mi estimado señor, no me baso en ninguna diferencia concerniente al mejor método de impedir el desarrollo de un sistema por el que sentimos, creo, una común aversión. No puedo diferir con vos porque no creo que *ningún* método pueda impedirlo. El mal ha sucedido; la cosa está hecha, en el principio y el ejemplo; y debemos esperar que una Mano Más Alta que la nuestra determine el tiempo de su perfecta realización en la práctica, en este país y otras partes. Todo lo que he hecho desde hace algún tiempo, y todo lo que haré en lo sucesivo, será apartarme de cualquier papel, activo o pasivo, en este gran cambio.[1]

Ahora que el cambio ha sucedido, o se supone que ha sucedido, un hombre en semejante posición está evidentemente aislado. La refutación de Burke de la Revolución Francesa es hoy un ejercicio de política e historia para un solo dedo. Controlamos el hervor echando agua fría. Sus escritos sobre Francia se califican con la misma anotación sobre el relato de la Creación que vi inscripta en una Biblia de la sala de espera de una estación de trenes: "históricamente falsos". Este tipo de cosas es tan simple, en efecto, que podemos correr el riesgo de pasar por alto un aspecto más general, que tiene que ver menos con las condenas de Burke que con sus adhesiones, y menos con su posición que con su manera de pensar. La calidad de Burke es la indicada por Matthew Arnold en el comentario que le dedica en *The Function of Criticism at the Present Time*: "Es prácticamente el único en Inglaterra que aplica el pensamiento a la política; satura la política de pensamiento".[2]

El propio Arnold es uno de los herederos políticos de Burke, pero también en este caso esto es menos importante que el tipo de pensar que aquél indica con el verbo "saturar". No se trata del "pensamiento" en la oposición corriente al "sentimiento" sino, antes bien, de una inmediatez especial de la experiencia, que se desarrolla en profundidad hasta llegar a una encarnación específica de las ideas que, en sí mismas, se convierten en la totalidad del hombre. En un principio, la corrección de estas ideas no está en cuestión; y su verdad no debe evaluarse, en principio, por su utilidad para la comprensión histórica o el discernimiento político. La escritura de Burke es una experiencia articulada y, como tal, tiene una validez que puede sobrevivir aun a la demolición de sus conclusiones generales. No es que la elocuencia sobreviva donde la causa ha fracasado; la elocuencia, si fuera

[1] Edmund Burke, carta del 21 de noviembre de 1791 a Fitzwilliam; citado en Philip Magnus, *Edmund Burke, A Life*, Londres, 1939, apéndice 5, p. 348.

[2] Matthew Arnold, *Essays in Criticism*, edición de 1918, p. 18.

meramente el barniz de una causa, carecería hoy de valor. Lo que sobrevive es una experiencia, un tipo particular de aprendizaje; la escritura sólo es importante en la medida en que lo comunica. Se trata, en definitiva, de una experiencia personal convertida en hito.

Mi argumento puede ilustrarse de una manera muy simple. En política Burke es, sobre todo, el gran recomendante de la prudencia como virtud primaria del gobierno civil. Esto lo conocemos; llega a nosotros como una idea consabida. Los adversarios formales de Burke, sabedores de ello, creen que pueden destruirlo cuando son capaces de oponer al principio una frase como la siguiente, tomada del homenaje de un gran admirador: "Sus aptitudes eran sobrenaturales, y sólo un déficit de prudencia y sabiduría pudo mantenerlo en el rango de los mortales".[3]

Cuando consideramos hoy la carrera política de Burke, confirmamos la observación sobre el déficit. La prudencia corriente faltó en una crisis tras otra, y su sabiduría política, en el sentido práctico, era vacilante o desdeñable. Esto, no obstante, no afecta la estimación de su virtud política. Burke forma parte de ese grupo de hombres que aprenden la virtud del margen de sus errores, y la locura de sus propias personas. Es por lo menos discutible que éste sea el tipo más importante de aprendizaje. Burke dice lo siguiente de los líderes de la Asamblea Nacional:

> Su objetivo en todas partes parece haber sido eludir y soslayar la *dificultad*. La gloria de los grandes maestros en todas las artes consistió en enfrentarla y superarla; y una vez vencida la primera dificultad, convertirla en un instrumento para la conquista de nuevas dificultades; estar así en condiciones de extender el imperio de su ciencia; y aun llevar adelante, más allá del alcance de sus ideas originales, los hitos del mismo entendimiento humano. La dificultad es un instructor severo, puesto sobre nosotros por decreto supremo de un guardián y legislador paternal, que nos conoce mejor de lo que nosotros mismos nos conocemos, dado que también nos ama más. [...] Quien lucha con nosotros fortalece nuestros nervios y aguza nuestra destreza. Nuestro antagonista es nuestro asistente. Este conflicto amistoso con la dificultad nos obliga a un conocimiento íntimo de nuestro objeto y nos fuerza a considerarlo en todas sus relaciones. Él no tolerará que seamos superficiales. El vigor indigente para comprender una tarea semejante y la afición degenerada a los atajos tramposos y las pequeñas facilidades falaces son los que crearon en tantos lugares del mundo gobiernos con poderes arbitrarios.[4]

La verdad de esta observación puede atestiguarse en general, y la lucha no es menos importante ni menos fructífera cuando bajo la sombra de la dificultad general el antagonista de un hombre es en ciertos aspectos él mismo. Por otra parte, la conexión entre la calidad de este proceso en los individuos y la calidad de la sociedad civil es fundamental e indiscutible. No hace falta que compartamos el respaldo de Burke a los Borbones contra la Asamblea para comprender la autoridad de lo siguiente:

[3] Lord Charlemont, 19 de agosto de 1797; citado en Magnus, *Edmund Burke...*, *op. cit.*, p. 296.
[4] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, World's Classics, 1950, pp. 184-185 [traducción castellana: *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Madrid, Rialp, 1989].

Si la circunspección y la cautela forman parte de la sabiduría cuando trabajamos sobre la materia inanimada, con seguridad son también parte del deber cuando el objeto de nuestra demolición y construcción no es el ladrillo y la madera sino seres sensibles en quienes la súbita alteración de su estado, condición y hábitos puede convertir en miserables a multitudes. [...] El verdadero legislador debería tener un corazón repleto de sensibilidad. Debería amar y respetar a sus semejantes y temerse a sí mismo. Tal vez esté permitido a su temperamento aprehender su objeto último con una mirada intuitiva; pero sus movimientos hacia él deben ser deliberados. Puesto que es una obra con fines sociales, el ordenamiento político sólo debe forjarse con medios sociales. En ello, la mente debe conspirar con la mente. [...] Si me aventurara a apelar a lo que está tan pasado de moda en París, y me refiero a la experiencia, debería deciros que en mi trayectoria he conocido a grandes hombres y, en la medida de mis posibilidades, colaborado con ellos; y nunca vi hasta aquí plan alguno que no haya sido enmendado por las observaciones de quienes gozaban de un entendimiento muy inferior al de la persona que llevaba la delantera en el asunto. Mediante un lento pero bien sostenido progreso, se observa el efecto de cada paso; el logro o malogro del primero nos ilumina en el segundo; y de tal modo, de luz en luz, atravesamos con seguridad toda la serie. Constatamos que las partes del sistema no choquen. Los males latentes en las más promisorias de las maquinaciones son encarados a medida que surgen. Una ventaja se sacrifica a otra en la menor medida posible. Compensamos, reconciliamos, equilibramos.[5]

Nada es más necio que suponer, como lo hicieron reformadores de muchas clases, que ésta es una mera recomendación de conservadorismo. Son igualmente necios los conservadores que suponen que esas conclusiones son de algún modo un argumento contra la reforma social más radical. Burke describe un proceso, basado en el reconocimiento de la necesaria complejidad y dificultad de los asuntos humanos y que se formula, en consecuencia, como un esfuerzo esencialmente social y cooperativo de control y reforma. Ninguna política en particular puede prescindir de esos reconocimientos; ninguna descripción de políticas, mediante un "tramposo atajo", puede arrogárselos.

No obstante, una vez dicho esto resta discutir la dirección del esfuerzo, la decisión de lo que es necesario. En este punto, Burke pertenece sin la menor duda a lo que Arnold llamó una "época de concentración". Es falso decir que se resistía a toda reforma, pero reservaba sus andanadas más intensas a todos los programas de innovación global o reconstrucción radical: "La reforma no es un cambio en la sustancia o en la modificación primaria del objeto, sino la aplicación directa de un remedio al agravio que motiva la queja".[6]

La política es una actividad de conveniencia práctica, no de ideas teóricas. Su comentario sobre el infortunado doctor Price puede hacer las veces de comentario general sobre toda la tradición filosófica y literaria que promovía el cambio social: "Completamente ignorantes del mundo en el que se inmiscuyen con tanto gusto, e inexpertos en todos sus asuntos, sobre los cuales se pronuncian con tanta seguridad, no tienen de políticos otra cosa que las pasiones que excitan".[7]

Miles de hombres menores hicieron eco al argumento, hoy un lugar común de

[5] *Ibid.*, pp. 186-187.
[6] Edmund Burke, "Letter to a Noble Lord", en *Works*, vol. v, p. 186.
[7] E. Burke, *Reflections...*, *op. cit.*, p. 12.

la diatriba; sin embargo, la crítica contenida en la última frase conserva su vigor y podría aplicarse incluso al propio Burke. Aun cuando es preciso, sin duda alguna, saludar el valor de una tradición de reflexión en política, esta observación no debe olvidarse como una importante cláusula limitante.

Burke sirvió las causas de su día, y en particular la de la oposición a la democracia. Sostenía que ésta tendía a la tiranía y señalaba, además, que "quienes están sometidos al mal bajo las muchedumbres carecen de todo consuelo externo. Parecen abandonados por la humanidad, oprimidos por una conspiración de toda su especie".[8]

Ésta es, una vez más, una observación extraída de la experiencia. No requería una democracia absoluta para su realización; era, en los malos tiempos, lo que sentía el propio Burke de sí mismo, bajo el imperio de una opinión mayoritaria que estaba contra él. Esto no significa negar que la observación sobre la democracia puede ser razonable. No obstante, tal como se desarrolló el argumento desde los días de Burke, la posición de éste llegó a parecer paradójica. En este tipo de crítica de la democracia se sostiene, por lo común, que el individuo sufre la opresión de la masa y que, hablando en general, las virtudes tienen un origen individual y se ven amenazadas por la sociedad de masas. Burke no tenía experiencia de nada que pudiera calificarse de sociedad de masas, pero en ningún caso podría haber aceptado un argumento semejante. Su posición, sin lugar a equívocos, es que como individuo librado a sí mismo el hombre es malvado; toda virtud humana es creación de la sociedad, y en este sentido no es "natural" sino "artificial": "el arte es la naturaleza del hombre". La encarnación y garantía de la humanidad propia del hombre es la comunidad histórica. Los derechos del hombre incluyen el derecho a ser refrenado:

> El gobierno es una invención de la sabiduría humana para velar por las *necesidades* humanas. [...] Entre esas necesidades debe contarse, en la sociedad civil, la de un refrenamiento suficiente de las pasiones. La sociedad exige no sólo que se sometan las pasiones de los individuos, sino que aun en la masa y el cuerpo, así como en ellos, se ahoguen las inclinaciones de los hombres, se controle su voluntad y se sojuzguen sus pasiones. Esto sólo puede ser obra de *un poder salido de sí mismos*; y no sometido, en el ejercicio de su función, a esa voluntad y esas pasiones que es su tarea refrenar y dominar. En este sentido, las restricciones aplicadas a los hombres, así como sus libertades, deben incluirse entre sus derechos.[9]

En la medida en que la democracia es un sistema que autoriza a los individuos a decidir cómo deben gobernarse (no es su única definición, pero era corriente, asociada con las doctrinas del individualismo económico, en la época de los escritos de Burke), la crítica planteada es sustancial. Como dice Burke, en oposición a una de las principales tendencias del pensamiento del siglo XVIII:

> Tememos hacer que cada hombre viva y comercie de acuerdo con su caudal particular de razón; porque sospechamos que ese caudal es pequeño en cada uno

[8] *Ibid.*, p. 138.
[9] *Ibid.*, p. 65.

y que los individuos harían mejor en valerse del banco y el capital generales de las naciones y las épocas.[10]

Setenta años después, ésta era la base de la recomendación de Matthew Arnold en favor de la Cultura.

En oposición a las ideas de la democracia individualista, Burke estableció la idea de un Pueblo:

> En un estado de *grosera* naturaleza no hay nada parecido a un pueblo. En sí mismo, un grupo de hombres no tiene capacidad colectiva. La idea de un pueblo es la idea de una corporación. Es completamente artificial; y obra, como todas las otras ficciones legales, del común acuerdo. La índole particular de ese acuerdo se colige de la forma en que la sociedad considerada ha sido moldeada.[11]

Así, todo el progreso del hombre depende, no sólo de la comunidad histórica en un sentido abstracto, sino de la naturaleza de la comunidad en particular en la que ha nacido. Ningún hombre puede abstraerse de ésta; tampoco la suya ha de cambiar por sí sola:

> La sociedad es en efecto un contrato. Los contratos subordinados para objetos de interés meramente ocasional pueden revocarse a voluntad, pero el estado no debería considerarse a la misma altura que un convenio de participación en un comercio de pimiento y café, percal o tabaco o alguna otra actividad inferior semejante, establecido con un pequeño motivo de interés temporario y susceptible de disolverse a capricho de las partes. Es preciso observarlo con otra reverencia; porque no es una asociación en cosas sólo útiles para la grosera existencia animal de una naturaleza temporaria y perecedera. Es una asociación en todas las ciencias; una asociación en todas las artes; una asociación en todas las virtudes y todas las perfecciones. Puesto que los fines de una asociación semejante no pueden alcanzarse en muchas generaciones, se convierte en una asociación no sólo entre los vivos, sino entre los vivos, los muertos y los que han de nacer.[12]

Puede advertirse ahora que, en este argumento, Burke pasa de la *sociedad* al *Estado*, y que la reverencia esencial debida a la primera no debe confundirse, como él parece hacerlo, con esa forma particular de sociedad que es el Estado en cualquier momento dado. La observación es importante, pero no habría impresionado a Burke. A su juicio, no había en ninguna forma en particular nada que fuese en modo alguno accidental; la idea de sociedad sólo estaba al alcance de los hombres en la forma en que la habían heredado. Por otra parte, el progreso de la sociedad humana era "la marcha conocida de la providencia corriente de Dios"; la forma heredada tenía un origen y una guía divinos, el instrumento de la voluntad de Dios de que el hombre llegara a ser perfecto:

> Sin [...] la sociedad civil, sería absolutamente imposible que el hombre alcanzara la perfección de que su naturaleza es capaz, y ni siquiera podría hacer un remoto

[10] *Ibid.*, p. 95.
[11] Edmund Burke, *Appeal from the New to the Old Whigs*, en *Works*, vol. III, p. 82.
[12] E. Burke, *Reflections...*, *op. cit.*, pp. 105-106.

y timorato acercamiento a ella. [...] Aquel que nos dio nuestra naturaleza para que la perfeccionáramos con nuestra virtud dispuso también los medios necesarios para su perfección: dispuso, por lo tanto, el estado, y su conexión con la fuente y arquetipo original de toda perfección.[13]

La dificultad de esta posición surge, desde luego, cuando la forma estatal cambia, como había sucedido en Francia, pese a lo cual el Estado, en esa nueva forma, es considerado como un destructor de la sociedad civil. Si la creación de las formas estatales es "la marcha conocida de la providencia corriente de Dios", aun los grandes cambios contra los que Burke se resistía podrían estar fuera del control humano. Cosa que él reconoció más adelante, aunque el reconocimiento no modificó su resistencia: "Quienes persistan en su oposición a esta poderosa corriente en los asuntos humanos parecerán resistirse a los decretos de la misma Providencia más que a los meros designios de los hombres".[14]

La dificultad sirve para ilustrar una vez más el período de Burke. Las doctrinas de éste se apoyan en una experiencia de estabilidad con imperfecciones, pero que no estaba esencialmente amenazada. Cuando la corriente del cambio creció, la afirmación se convirtió en una defensa desesperada. Y aun mientras Burke escribía, la gran marea del cambio económico fluía impetuosa, acarreando muchas de las transformaciones políticas contra las cuales él se dedicaba a argumentar. Burke hablaba desde la estabilidad relativa del siglo XVIII contra los primeros signos de la mudanza y la confusión del siglo XIX, pero lo hacía también contra quienes enarbolaban doctrinas que su propio siglo había producido y que se convertirían en la filosofía característica del cambio mismo. Al hacerlo, preparaba en la mentalidad inglesa una posición desde la cual se atacaría constantemente la marcha del industrialismo y el liberalismo. Burke instauró la idea del Estado como el agente necesario de la perfección humana, y en términos de esa idea era inevitable la condena del individualismo agresivo del siglo XIX. Instauró, además, la idea de lo que llegó a llamarse "sociedad orgánica", en la que se hace hincapié en la interrelación y continuidad de las actividades humanas más que en la separación de esferas de intereses, cada una de ellas gobernada por sus propias leyes.

Una nación no es sólo una idea de extensión local y agregación momentánea de individuos, sino una idea de continuidad, que se extiende tanto en el tiempo como en las cifras y el espacio. Y ésta no es una elección de un día o de un grupo de personas, ni una decisión tumultuosa y atolondrada; es una elección deliberada de las épocas y las generaciones; una constitución hecha por lo que es diez mil veces mejor que la elección: las circunstancias, ocasiones, temperamentos y disposiciones singulares y los hábitos morales, sociales y civiles del pueblo, que sólo se revelan en una larga extensión de tiempo.[15]

Inmediatamente después de Burke, este complejo que él describe se llamaría "espíritu de la nación"; hacia fines del siglo XIX, recibiría el nombre de "cultura" nacional.

El examen de la influencia y el desarrollo de estas ideas corresponde a próximos

[13] *Ibid.*, p. 107.
[14] Edmund Burke. *Thoughts on French Affairs*, en *ibid.*, p. 375.
[15] Edmund Burke, *Reform of Representation in the House of Commons*, en *Works*, vol. VI, p. 147.

capítulos. Aquí es suficiente señalar las definiciones del propio Burke. Éste perduró en esas condiciones, pero la supervivencia implica una separación de estas ideas con respecto al resto de su posición. Hoy lo vemos, cuando lo vemos en su integridad, baldado por muchas clases de malentendidos. Comparamos su polémica con la ulterior "marcha conocida" y nos parece ciego a muchos de los cambios que, aun en el momento en que escribía, estaban transformando Inglaterra. ¿De qué otro modo, nos preguntamos, podría haber escrito, en medio de un período de sesenta años en que se promulgaron 3.209 leyes de cercamiento de tierra comunitaria tradicional, una frase como la siguiente?

> El arrendatario de una huerta de repollos, el interés anual de un cobertizo, el buen nombre de una taberna o la tienda de un panadero o la sombra misma de una propiedad constructiva son más ceremoniosamente tratados en nuestro parlamento que, junto con vosotros, las haciendas más antiguas y valiosas.[16]

De todos los pensadores ingleses, Burke debía ser quien reconociera con más claridad la propiedad común, a través de la costumbre y la prescripción, de ese millón seiscientos mil hectáreas que el Parlamento transfirió a manos privadas. La observación no es para polemizar contra él; se trata, más bien, de una indicación de la mudanza de la historia y el juicio. La "sociedad orgánica", con la que se asociaría el nombre de Burke, estaba siendo destruida bajo su mirada por nuevas fuerzas económicas, mientras él protestaba en otra parte. El epitafio de todas sus polémicas es éste, según su propio y brillante juicio:

> Los hombres juiciosos aplicarán sus remedios a los vicios, no a los nombres; a las causas del mal que son permanentes, no a los órganos ocasionales mediante los cuales actúan y los modos transitorios en que aparecen. De lo contrario, seréis históricamente juicioso y un necio en la práctica. Rara vez muestran dos épocas la misma forma en sus pretextos y las mismas modalidades de perjuicio. La maldad es un poco más inventiva. [...] Camina en todas direcciones y prosigue con sus estragos mientras vos exponéis el esqueleto o demoléis la tumba. Os aterrorizáis con espectros y apariciones, mientras vuestra casa es la guarida de ladrones.[17]

El vigor de la visión sólo sirve para destacar la ironía, cuando se aplica al propio Burke.

Creo que es aquí donde se manifiesta la pertinencia de Cobbett. Éste era lo bastante más joven que Burke para vivir las guerras napoleónicas y sus secuelas y ver en el campo y la ciudad los primeros efectos de todo el complejo de cambios que denominamos Revolución Industrial. No tenía nada de la profundidad mental de Burke, pero gozaba de lo que en tiempos tan confusos era al menos igualmente importante, una extraordinaria seguridad instintiva. Entre Cobbett el antijacobino y Cobbett el radical hay más en común de lo que suele suponerse; la misma arrogancia, la misma crudeza, el mismo apetito por una clase de hombres que pudiera odiar. Despojado de la seguridad de su instinto, es en gran medida el modelo de la peor clase de periodista popular.

[16] E. Burke, *Reflections...*, *op. cit.*, p. 168.
[17] *Ibid.*, p. 156.

Desde sus días ha habido, en efecto, un millar de pequeños Cobbett, que imitaron los vicios de la posición y carecieron de las virtudes. El hecho sirve para mostrar no sólo la continuidad sino la calidad de Cobbett; puesto que la seguridad instintiva no era un accidente; era, antes bien, vital e inexpugnable, una encarnación genuina de valor.

"Los hombres juiciosos aplicarán sus remedios a los vicios, no a los nombres": ésta es, en esencia, la máxima para Cobbett, quien incluso se vio asistido en su juicio, en esos tiempos particularmente confusos, por su relativa indiferencia hacia las ideas. Podía tronar, con Burke, contra "una Multitud de Hórrida Barbarie, como nunca vieron los ojos, expresaron los labios ni concibió la imaginación, hasta el comienzo de la Revolución Francesa".[18]

Al dejar los Estados Unidos en 1800, podía congratularse de regresar a su "tierra natal, donde no corrompen ni la polilla de la *Democracia* ni la herrumbre del Federalismo".[19]

Pero cuando vio la situación de Inglaterra, y en este caso el despido de mano de obra indigente, no refirió su reacción a ninguna categoría fija ni temió el insulto:

> ¡Ay!, podéis sobresaltaros; podéis gritar jacobino y nivelador tanto como gustéis. Deseo ver a los pobres de Inglaterra como eran los pobres de Inglaterra cuando yo nací; y nada, sino la falta de medios, me hará desistir del afán de cumplir ese deseo.[20]

Cobbett vio y entendió los cambios en el campo:

> El sistema [...] impositivo y financiero [...] puso la propiedad real de la nación en menos manos; hizo de la tierra y la agricultura objetos de especulación; en todas las regiones del reino, transformó muchas granjas en una sola; logró la extinción casi completa de la raza de los pequeños granjeros; de un extremo al otro de Inglaterra, vemos hundirse en la ruina las casas que antes albergaban a pequeños agricultores y sus felices familias, tapiadas todas sus ventanas salvo una o dos, que dejan entrar apenas la luz suficiente para que algún jornalero cuyo padre era, tal vez, el pequeño granjero, pueda ver atrás a sus hijos semidesnudos y casi famélicos, mientras observa desde su puerta toda la tierra que lo rodea abundante en los instrumentos del lujo para su opulento y excedido amo. [...] Avanzamos día a día hacia un estado en que no habrá más que dos clases de hombres, los *amos* y los *subordinados abyectos*.[21]

Éste fue siempre su tema fundamental:

> En Inglaterra, un trabajador con mujer y sólo tres hijos, aunque nunca pierda un día de trabajo, aunque sea, lo mismo que su familia, ahorrativo, frugal e industrioso en el sentido más amplio de estas palabras, no es hoy capaz de procurarse mediante su labor un solo plato de carne de uno a otro extremo del año. ¿Es ésta la situación en que debería encontrarse el trabajador?[22]

[18] William Cobbett, *The Bloody Buoy*, 1796, vol. III, *Porcupine's Works* (1801).
[19] W. Cobbet, *Porcupine's Work*, *op. cit.*, vol. XII, p. 1.
[20] William Cobbett, *Political Register*, 28 de febrero de 1807.
[21] *Ibid.*, 15 de marzo de 1806.
[22] *Ibid.*, 6 de diciembre de 1806.

Contrastaba la prosperidad aparente con la pobreza real:

> ¡Aquí hay recursos! ¡Aquí hay riqueza! ¡Aquí están todos los medios del poderío nacional y de la abundancia y la felicidad individuales! Y sin embargo, al cabo de estas diez hermosas millas, repletas de todos los medios de procurar lujo en la dieta y el vestido, entramos en la ciudad de Coventry, que, de *doce mil habitantes*, tenía en ese mismo momento más de *ocho mil pobres miserables*.[23]

Así la acusación crecía y se generalizaba la denuncia: "Inglaterra ha sufrido mucho tiempo bajo el peso de un *sistema comercial* que es el más opresivo de todos los sistemas posibles; y la opresión que produce es, también, discreta, silenciosa, asfixiante, más odiosa que todas las demás".[24]

Los términos de la crítica social de Cobbett se parecen tanto a críticas ulteriores y más organizadas que es fácil olvidar la base de la experiencia a partir de la cual trabajaba y los valores mediante los cuales juzgaba. Es muy significativo que calificara de "antinatural" el nuevo sistema de clases. En una polémica, acusó a su antagonista de tratar de cortar la

> cadena que conecta a los ricos y los pobres. Vos propiciáis arruinar a todos los pequeños comerciantes. Propiciáis reducir la comunidad a dos clases: *Amos* y *Esclavos*. [...] Cuando los términos eran *amo* y *hombre*, todo el mundo estaba en su lugar y todos eran libres. Hoy, de hecho, se trata de *amos* y *esclavos*.[25]

Las antiguas relaciones sociales del trabajo productivo eran reemplazadas por hombres, reducidos a "operarios", al servicio de los "Señores del Torzal, soberanos de la Hiladora de husos, grandes Alabarderos de la Hilaza".[26]

El nuevo sistema industrial era antinatural, y Cobbett podía ver surgir "mucho daño" de cosas tales como los recientes ferrocarriles: "Son efectos antinaturales, resultados del hecho de que los recursos del campo se acumularon antinaturalmente en grandes cantidades".[27] El acento se pone constantemente en *antinatural*, y la palabra es la piedra angular de una tradición permanente de crítica de la nueva civilización industrial.

La reacción de Cobbett, sin embargo, es fundamentalmente de dos tipos. El primero, la reacción del hombre de campo, que se convirtió en una gran tradición inglesa. Enfrentado a la nueva economía industrial, el género de productos que elaboraba y su manera de satisfacer las necesidades, publicó un manual de la Inglaterra que recordaba: *Cottage economy: containing information relative to the brewing of Beer, making of Bread, keeping of Cows, Pigs, Bees, Ewes, Goats, Poultry, and Rabbits, and relative to other matters deemed useful in the conducting of the affairs of a Labourer's Family* ["La economía de la cabaña rural: que contiene información relativa a la elaboración de la cerveza, el horneado del pan, la crianza

[23] *Ibid.*, 12 de julio de 1817.
[24] *Ibid.*, 21 de noviembre de 1807.
[25] *Ibid.*, 14 de abril de 1821.
[26] *Ibid.*, 10 de julio de 1824.
[27] *Ibid.*, 8 de marzo de 1834.

de vacas, cerdos, abejas, ovejas, cabras, aves de corral y conejos y sobre otras cuestiones estimadas útiles en la administración de los asuntos de la familia de un trabajador"].

Era un signo de los tiempos, desde luego, que una parte tan grande de esta información tuviera que transmitirse por impreso, pero el libro compendia esta muestra de la reacción positiva de Cobbett. Éste rescataría lo que pudiera de la industria casera y las destrezas cotidianas tradicionales.

También tenemos, sin embargo, la otra reacción de Cobbett, que fue y aún es mucho más controvertida. En la desdicha que había caído sobre los pobres ingleses, él no cedía a ningún tipo de "consuelo". No tendría ninguna relación con los planes de caridad o la difusión de opúsculos religiosos, y ni siquiera con el tipo de educación popular que se propiciaba: "El sistema de «consuelo» implica necesariamente *interferencia* en un lado y *dependencia* en el otro".[28] No quería violencia, pero esperaba resistencia. Esperaba y miraba con simpatía todos los esfuerzos hechos por los trabajadores pobres para mejorar sus condiciones mediante su propia acción:

> Supe que todo el palabrerío del mundo, todas las lisonjas, requiebros y plegarias; supe que todas las bravatas y amenazas; supe que todas las enseñanzas de todas las Sociedades de Tractos y todos los encarcelamientos, azotes y arreos de carros y carromatos; supe que todo esto no lograría persuadir al honesto, sensato e industrioso trabajador inglés de que no tiene un *derecho irrevocable a vivir*. [...] No hay un solo hombre, no hay una sola naturaleza fanática, que pueda ver sin el mayor de los dolores la destrucción de bienes que acaece hoy en los condados del sur; pero insisto en sostener que el estricto curso natural de las cosas es aquel en que el trabajador, el productor, *no morirán de hambre*.[29]

En consecuencia, y con gran riesgo personal, se oponía a cualquier tipo de represión por parte de la autoridad estatal:

> Hablar de ellos [los participantes en los disturbios], como lo hizo *The Times*, como una turba organizada, fácilmente derrotada por los soldados; y decir que tal vez sea deseable que el mal humor estalle en todas partes al mismo tiempo, a fin de que la molestia de someterlo termine cuanto antes; hablar de esta manera ligera y jactanciosa, esconde el cálculo de intensificar el descontento hasta transformarlo en furor y desesperación.[30]

Cobbett rechazaba la explicación ortodoxa del desorden que lo achacaba a "complots" y "agitadores": "Ésta es la circunstancia que más perplejidad suscitará en el ministerio. No pueden encontrar *agitadores*. Es un movimiento del *propio pueblo*".[31]

Condenaba el establecimiento de las leyes de combinación, como un arma contra el sindicalismo:

[28] *Ibid.*, 16 de julio de 1808.
[29] *Ibid.*, 13 de noviembre de 1830.
[30] *Ibid.*, 2 de mayo de 1812.
[31] *Ibid.*, 25 de julio de 1812.

> Cuando se comprobó que los hombres no podían mantener decentemente a sus familias con los salarios que los patrones ricos decidían darles, y que *no trabajarían* y procurarían combinarse a fin de poder vivir *sin trabajar* durante un tiempo; se vio entonces que, en beneficio de los objetivos en vista, era necesario dar a esta combinación el nombre de conspiración; se vio que era necesario *tergiversar las leyes* a fin de castigar a los hombres por exigir lo que consideraban el valor de su trabajo.[32]

Estimaba que el trabajo era el único bien de los pobres y exigía que lo ampararan los mismos derechos que a cualquier otro bien:

> El principio sobre cuya base existe toda propiedad es el siguiente: que un hombre tiene derecho a hacer con ella lo que le guste. Que tiene derecho a venderla o conservarla. Que tiene completo derecho a negarse a desprenderse de ella; o, si prefiere venderla, a insistir en cualquier precio que decida solicitar: si no sucede así, un hombre no tiene propiedades.[33]

El principio procede directamente del pensamiento individualista del siglo XVIII, pero al extenderse a un nuevo tipo de bien y por lo tanto a toda una nueva clase, amenazaba el fundamento económico de una sociedad concebida justamente a partir de él. El nuevo empleador reivindicaba su derecho a hacer lo que quisiera con lo suyo; Cobbett, de acuerdo con el mismo principio, reclamaba el mismo derecho para los trabajadores.

Así como había visto la estructura de clases emergente de la nueva sociedad, Cobbett también advirtió sus consecuencias en el conflicto de clases:

> Ellos [los trabajadores] se combinan para lograr un alza de los salarios. Los patrones se combinan contra ellos. Un bando se queja del otro; pero ni uno ni el otro conocen la *causa* del alboroto, y el alboroto prosigue. Las diferentes actividades se combinan y llaman a su combinación UNIÓN GENERAL. De modo que tenemos una clase de la sociedad unida para oponerse a otra clase.[34]

Cobbett lo consideraba inevitable, según el principio que había expuesto y que los mismos trabajadores afirmaban. No creía que el problema se resolviera con una mejor actitud de los patrones hacia sus trabajadores; esa disposición formaba parte del "sistema de consuelo" y era la que mostraban aun los esclavistas con sus esclavos. Los trabajadores no tendrían más estatus que estos últimos mientras los derechos tradicionales de propiedad no se ampliaran al único bien de que disponían, su trabajo. Cobbett quería que la clase obrera comprendiera en estos términos su posición. Como dijo en 1830 sobre los acontecimientos en Francia: "La Revolución me complace, en particular por esta razón: que hace que las clases trabajadoras adviertan su verdadera importancia y que también lo hagan quienes las desprecian".[35]

En realidad, Cobbett había descubierto la debilidad esencial y la contradicción

[32] *Ibid.*, 19 de diciembre de 1818.
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*, 27 de agosto de 1825.
[35] William Cobbett, *Lectures on the French and Belgian Revolutions*, I, p. 1.

inherente a las teorías del individualismo económico. Podría ser más acertado decir que había tropezado con ellas, al combinar su herencia del siglo XVIII y su apego por instinto y experiencia a los trabajadores pobres. De tal modo, vio y aprobó el rumbo del movimiento obrero en la infancia de éste, y supo que las leyes no lo derrotarían: "Más valdría demandar una ley para impedir esas cosas inconvenientes llamadas aguas vivas".[36] Hoy resulta obvio que su juicio sobre esta posición era realista, mucho más realista que el de la mayoría de sus contemporáneos.

Como puntos focales de la crítica del nuevo sistema industrial tenemos entonces a Cobbett el hombre de campo, con sus apegos a un modo diferente de vida, y Cobbett el tribuno, que alienta el ascendiente movimiento obrero. En este último papel fue sucedido por muchos y, con el cambio de las circunstancias, reemplazado. En el primero, sigue siendo irreemplazable: los *Rural Rides* y los valores encarnados en ellos son todavía un hito. Resta señalar brevemente otros dos aspectos de su obra: uno esperado, el otro bastante sorprendente. El primero es su posición sobre la educación popular, muy similar a la de Dickens en *Hard Times*. Por razones políticas, Cobbett creía que los trabajadores debían ocuparse de sus propios movimientos educacionales; cualquier otra disposición sería parte del "sistema de consuelo", la incesante exhortación a "mantenerse callados". Dickens no se interesaba en ese aspecto pero creía, con Cobbett, que el conocimiento abstraído de todo un modo de vida y luego utilizado como un molde en que se forjaba la vida joven era inhumano y peligroso. Cobbett insistía en que el aprender no podía separarse del hacer; y que la buena educación surgía de un modo integral de vida y era una preparación para participar en él, y no una abstracción aislada y de "aprendizaje libresco". La postura es correcta, aunque muchas veces se abusó de ella; a menudo, el propio Cobbett es simplemente un filisteo. Puesto que los mismos cambios económicos y sociales que atacaba forzaban una separación entre el aprendizaje y otras actividades humanas. La crítica de la separación era valiosa; pero debía hacerse, tal vez con más cuidado del que Cobbett podía emplear, en los términos positivos de la unidad de la actividad humana, y no en los términos negativos de un prejuicio contra el "aprendizaje libresco". Veremos las fases ulteriores de este argumento en otros autores.

El otro aspecto de la obra de Cobbett es su sorprendente responsabilidad compartida en la idealización de la Edad Media, tan característica de la crítica social decimonónica. Como movimiento literario, el medievalismo había crecido desde mediados del siglo XVIII. Su aspecto más importante, para Cobbett, era el uso de los monasterios como una norma para las instituciones sociales: la imagen del funcionamiento de una sociedad comunitaria como una alternativa bienvenida a las pretensiones del individualismo. Burke lo planteó en las *Reflections*...; más adelante lo plantearían Pugin, Carlyle, Ruskin y Morris, de manera explícita e influyente. Es un poco sorprendente encontrar a Cobbett en esa compañía; su norma, por lo común, era "la Inglaterra en que nací". No obstante, no sólo hizo ese planteo sino que fue responsable, en gran medida, de su popularización. Leyó *History of England*, de Lingard, obra de un erudito católico, y la utilizó, con licencia característica, como base de su *History of the Protestant Reformation* [*Historia de*

[36] W. Cobbett, *Political Register*, 7 de diciembre de 1833.

la reforma protestante en Inglaterra e Irlanda]. De acuerdo con pautas contemporáneas, este libro tuvo una enorme circulación y durante algún tiempo debe haber habido miles de lectores que llegaron a esas ideas a través de Cobbett, más que por el contacto con alguna de las fuentes más confiables. Para Cobbett, como para muchos otros, el apego era instintivo; la emoción que lo originaba era simplemente la repugnancia ante los muy diferentes ideales sociales del industrialismo naciente.

Una vez que se ha seguido exhaustivamente su pensamiento, se advierte que Burke y Cobbett son dos figuras muy distintas y casi antagónicas. Burke no vivió lo suficiente para emitir una opinión sobre Cobbett el radical, pero es probable que hubiese compartido los sentimientos de Coleridge en 1817: "Abrigo hacia [...] Cobbett [...] y todas estas criaturas y hacia los foxistas,[37] que nutrieron a las víboras un sentimiento más parecido al odio que el que nunca profesé contra otro ser de carne y hueso".[38]

Con igual dogmatismo, Cobbett dejó testimonio de un juicio típicamente limitado sobre Burke:

> ¡Qué gracioso es ver cómo el mundo discute y riñe por los motivos, los principios y las opiniones de Burke! Cuando escribió su famosa obra, no tenía nociones, ni principios, ni opiniones propias. [...] Era un pobre y necesitado dependiente de un traficante de bancas parlamentarias [*boroughmonger*] y escribía para servirlo y complacerlo; no tenía absolutamente ningún otro propósito. [...] No obstante, cuánta gente lee los escritos de este hombre como si hubieran brotado de su *propia* mente.[39]

Sin embargo, reunir los nombres de Burke y Cobbett es importante, no sólo como contraste sino porque sólo podemos entender esta tradición de crítica de la nueva sociedad industrial si reconocemos que está compuesta de elementos muy diferentes y a veces hasta directamente contradictorios. El desarrollo de la nueva sociedad era tan confuso, aun para las mejores mentes, que las posiciones se trazaban en términos de categorías heredadas, que luego revelaban implicaciones insospechadas y hasta opuestas. Había muchas superposiciones, incluso en las posiciones contrarias de un Cobbett y un Burke, y el continuo ataque contra el utilitarismo y la filosofía impulsora del nuevo industrialismo iba a producir muchas otras filiaciones extrañas: Marx, por ejemplo, atacaría el capitalismo en sus primeros escritos con un lenguaje muy parecido al de Coleridge, Burke y... Cobbett. El propio utilitarismo tendría implicaciones insospechadas y el liberalismo se dividiría en una confusión de significados. No cabía esperar otra cosa de las primeras etapas de un cambio tan grande. El esfuerzo que los hombres tuvieron que hacer para comprender y afirmar fue, en efecto, enorme; y lo importante es conocer el esfuerzo y el aprendizaje en experiencia. Aún podemos agradecer que, pese a todas sus diferencias, hubiese hombres de la calidad de Burke y Cobbett para tratar de aprender y documentar, y afirmar tan magníficamente, hasta los límites últimos de sus fuerzas.

[37] Nombre que se daba a los cuáqueros, así llamados por George Fox (1624-1690), organizador de la secta. (N. del T.)

[38] Samuel Taylor Coleridge, carta a T. J. Street, 22 de marzo de 1817, en *Nonesuch Coleridge*, pp. 668-669.

[39] W. Cobbett, *Political Register*, 8 de junio de 1816.

II. Robert Southey y Robert Owen

> Si os proponéis consumar la civilización extendiéndola a las clases embrutecidas por las instituciones de la sociedad, la mitad de las personas a quienes os dirijáis preguntarán cómo debe comenzar esa tarea, y la otra mitad, dónde debe terminar. Ambas son, sin duda, graves preguntas. Owen de Lanark, en verdad, contestaría las dos.[40]

Éste es Southey en su personaje de Montesinos, en los *Colloquies* (*Sir Thomas More: or, Colloquies on the Progress and Prospects of Society*, 1829). El comentario nos da el perfil del famoso señor Owen de Lamark, quien, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos que habían advertido las inadecuaciones de la nueva sociedad, brindaba respuestas cuando ellos hacían preguntas; daba confianza donde ellos percibían dificultades; proponía planes, respaldados por el éxito práctico, que mostraban con claridad dónde debía comenzar y dónde terminaría el proceso de consumar la civilización. Southey agrega: "Pero, como promete demasiado, no se pone a prueba el bien que sus planes probablemente ocasionarían".[41] Acaso haya otras razones aparte de ésta.

Southey prosigue elogiando y criticando a Owen. Lo describe como "uno de los tres hombres que en esta generación han dado un impulso al mundo moral", y continúa:

> Clarkson y el doctor Bell son los otros dos. Ellos vieron los primeros frutos de su cosecha. Así lo habría hecho antes Owen, creo, si no hubiera alarmado a la mejor parte de la nación al proclamar, sobre el más trascendental de todos los temas, opiniones que son tan fatídicas para la felicidad individual como para el bien general. No obstante, yo admiro al hombre. [...] Un craneólogo, me atrevo a decir, dictaminaría que el órgano de la teopatía falta en la cabeza de Owen, ya que el de la benevolencia es tan grande que no deja espacio para él.[42]

Southey acierta al afirmar, como Owen bien sabía, que los ataques de éste a la religión, iniciados en 1817, provocaron una reformulación radical de sus perspectivas e impidieron el tipo de cosecha –un sistema de caridad activo, de índole paternal– que había estado preparando antes. Pero el hombre a quien hoy se considera como uno de los fundadores del socialismo inglés y del movimiento cooperativo, requiere un análisis más penetrante que el de un craneólogo; había otros órganos, no sólo en Owen, sino en la sociedad que determinó su trayectoria efectiva.

En retrospectiva, Southey y Owen se muestran tan distantes entre sí como Burke y Cobbett, según un principio aparente. Y el primero es para nosotros la figura más desdibujada: la obra de una vida diluida en unos pocos poemas antológicos, y marcados a perpetuidad por la *Vision of Judgment* de Byron:

[40] Robert Southey, *Sir Thomas More: or, Colloquies on the Progress and Prospects of Society*, 2 vol., 1829; vi, p. 132.
[41] *Ibid.*
[42] *Ibid.*, pp. 132-133.

Él dijo (sólo doy los encabezados), él dijo
Que no pretendía dañar al garrapatear; era su hábito
En todos los tópicos; era, además, su pan,
Que enmantecaba por ambos lados; alargaría
Demasiado la reunión (le gustaba espantar),
Y tomaría bastante más de un día,
Enumerar sus obras –él sólo citaría unas pocas–
"Wat Tyler", "Rimas sobre Blenheim", "Waterloo".[43]

En éste, como en un centenar de pasajes menores, Southey fue el blanco trillado como renegado y reaccionario, pero una caricatura no es una vida y hay en él más que esto, así como en Byron y Shelley hay más que el hecho de que fueran miembros (según la expresión de Southey) de "la escuela satánica". Al menos en su pensamiento social, Southey sigue siendo una figura influyente aunque no reconocida; y que aprobara a Owen nos recuerda la complejidad de ese período difícil. Mientras Cobbett se mofaba de los "paralelogramos de indigentes" de Owen, Southey, con muchos de los integrantes de la nueva generación de trabajadores industriales ingleses, lo aprobaba. En un movimiento como el socialismo cristiano, la influencia de Southey y Owen puede discernirse con claridad. No obstante, en sus principales frutos, Owen condujo al socialismo y las cooperativas; Southey, con Burke y Coleridge, al nuevo conservadorismo. Por otro lado, el papel de Southey en este último movimiento no fue menor; Smythe, por ejemplo, mencionaba los *Colloquies* como una de las principales fuentes de ideas de la Joven Inglaterra y llamaba a Southey "el verdadero fundador del movimiento".[44] Lo que Southey dijo en 1816 podría haber sido dicho por muchos a lo largo de esta generación, incluidos unos cuantos entre quienes lo atacaron: "El gran mal es la situación de los pobres, que [...] constantemente nos expone a los horrores de un *bellum servile*, en lo cual terminará tarde o temprano si no se le pone remedio".[45]

Los *Colloquies* siguen siendo la obra más importante de Southey en este terreno, pero ya en 1807, en las *Letters from England by Don Manuel Alvarez Espriella*, proponía el tipo de crítica del nuevo sistema manufacturero que más adelante fue un axioma en una serie de escuelas diferentes y que es casi idéntico a las observaciones ulteriores de Owen. En este aspecto esencial, no modificó sus opiniones, y los *Colloquies* sólo son una declaración más plena de una posición que muchos miles heredaron.

En esa obra se hace preguntar a Sir Tomás Moro: "¿Puede una nación ser demasiado rica?" Southey, en el personaje de Montesinos, replica:

> No puedo responder esa pregunta sin distinguir entre un pueblo y un estado. Un estado no puede tener bajo su control más riqueza de la que puede utilizarse para el bien general; un gasto liberal en obras nacionales es uno de los medios más seguros de promover la prosperidad nacional, y es aún más evidente el beneficio de un gasto dirigido a las finalidades del mejoramiento nacional. Pero un pueblo puede ser demasiado rico; puesto que el sistema comercial, y más especialmente

[43] Lord Byron, *The Vision of Judgment*, stanza XCVI, en *Poetical Works of Lord Byron*, 1945, p. 168.
[44] Citado en M. Grennan, *William Morris, Mediaevalist and Revolutionary*, Nueva York, King's Crown Press, 1945, p. 12.
[45] Robert Southey, *Letters of Robert Southey*, compiladas por Fitzgerald, p. 273.

el sistema manufacturero, tienden a acumular riqueza más que a distribuirla [...] los grandes capitalistas son como lucios en un estanque, que devoran a los peces más débiles; y es muy cierto que la pobreza de una parte del pueblo parece incrementarse en la misma proporción que las riquezas de la otra.[46]

Mientras que las actividades naturales del comercio son plenamente beneficiosas y unen nación con nación y hombre con hombre, el efecto del sistema manufacturero tiene una tendencia directamente opuesta: "El efecto inmediato y certero del sistema manufacturero, llevado como hoy sucede a la gran escala, es producir un mal físico y moral, en proporción a la riqueza que crea".[47]

Los hombres quedan reducidos a máquinas y "aquel que, al comienzo de su carrera, utiliza a sus semejantes como máquinas corporales para producir riqueza, termina no pocas veces por convertirse en una máquina intelectual, empeñado en aumentar constantemente lo que le resulta imposible disfrutar".[48]

Entretanto,

las nuevas viviendas de los manufactureros [esto es, los trabajadores] son [...], de acuerdo con el patrón de la manufactura, [...] despojadas y están dispuestas en hileras. ¿Cómo puede ser, pregunto, que todo lo que está relacionado con las manufacturas exhiba esos rasgos de deformidad ilimitada? [...] El tiempo no puede sazonarlas; la Naturaleza no las vestirá ni las ocultará; y siguen siendo siempre tan ofensivas para la vista como para la mente.[49]

Muchos de los que sólo conocen a Southey como un "renegado" reconocerán como familiares los elementos de esta acusación generalizada y algunas de sus frases concretas, que se cuentan entre los primerísimos juicios generales de este tipo.

La afirmación de Southey es tan característica como su acusación, y también en este caso es un ejemplo muy temprano de una posición que se generalizó. El contraste con la sociedad medieval es uno de sus elementos, aunque no se insiste demasiado en él. La forma misma de los *Colloquies* –traer a Moro a cuestionar la nueva sociedad– indica una continuidad consciente con la primera fase del desafío humanista, en la cual se establecieron de hecho muchas de las ideas hoy concentradas en el significado de "cultura". Southey maneja el contraste histórico en este comentario de Moro:

En toda la parte mercantil de la comunidad todos se empeñan en comprar al precio más bajo y vender al más alto, independientemente, en uno y otro caso, de la equidad. Por malos que fuesen, los tiempos feudales fueron menos nocivos que estos tiempos comerciales para los sentimientos amables y generosos de la naturaleza humana.[50]

El comentario indica también un rasgo central de la actitud de Southey, que lo

[46] R. Southey, *Colloquies...*, *op. cit.*, VII, pp. 193-194.
[47] *Ibid.*, p. 197.
[48] *Ibid.*, p. 170.
[49] *Ibid.*, p. 174.
[50] *Ibid.*, vol. 2, col. XIII, p. 246.

alinea sólidamente con Owen. Al criticar la economía política ortodoxa, con el argumento de que excluye las consideraciones morales, Montesinos agrega: "[Discierne] la causa de todas nuestras dificultades [...], no en la constitución de la sociedad, sino de la naturaleza humana".[51]

Como complemento, Southey insiste en las funciones positivas del gobierno:

> No puede haber salud ni seguridad en el estado, mientras el Gobierno no considere el perfeccionamiento moral del pueblo como su primer gran deber. El mismo remedio se requiere para los ricos y para los pobres. [...] Siempre habrá algunos réprobos voluntarios, a quienes ningún estímulo de la generosidad y ninguna solicitud de los padres pueden preservar de la autodestrucción, pero si alguno se pierde por falta de cuidado y cultura, se trata de un pecado de omisión de la sociedad a la que pertenece.[52]

La palabra *cultura* indica aquí la línea que se iba a seguir tan extensamente: el establecimiento, en oposición a la sociedad del *laissez-faire* de los economistas políticos, de la idea del gobierno activo y responsable, cuya primera obligación era la promoción de la salud general de la sociedad. La idea, tal como sería habitual, se vinculaba con el respeto por el "sentimiento". El comentario de Moro, como el de Burke, sobre el ascenso de la nueva sociedad es el siguiente: "Entró el cálculo y salió el sentimiento".[53]

Southey también presenta una visión de los efectos humanizadores de la literatura, que el autor de *Utopia* [*Utopía*] habría reconocido. Como respuesta a la gran denuncia de Moro sobre el carácter pecaminoso de la nación, Montesinos dice: "Podemos tener esperanzas en los efectos humanizadores de la literatura, que hoy ha comenzado a actuar por primera vez sobre todos los rangos".[54]

Southey plantea todos estos argumentos muy tempranamente, en lo que iba a convertirse en una gran tradición decimonónica.

Sus detalladas propuestas de reforma son menos interesantes que su afirmación general: incluyen la colonización planificada, un orden parroquial mejorado, una policía más eficiente, un sistema nacional de educación, la instrucción religiosa universal, bancos de ahorro y, por último, "mediante el establecimiento de comunidades owenistas entre sus miembros, las clases trabajadores tal vez amplíen sus comodidades y aseguren su bienestar, si no carecen de prudencia y buena conducta".[55]

Se trata del conocido programa paternalista, pero Owen, tal como debe subrayarse hoy, está acertadamente situado en ese contexto. Southey termina con un intercambio de preguntas entre Montesinos y Moro:

> *Montesinos*: Querríais entonces que yo comprendiera que en nuestros descubrimientos químicos y mecánicos hemos ido más rápido de lo que es compatible con el bienestar real de la sociedad.
> *Moro*: No podéis ir demasiado rápido en ellos, siempre que la cultura moral de

[51] *Ibid.*, vol. 2, p. 262.
[52] *Ibid.*, vol. 2, col. xv, pp. 424-425, *y supra*.
[53] *Ibid.*, col. iv, p. 79.
[54] *Ibid.*, vol. 2, col. xv, p. 418.
[55] *Ibid.*, p. 420.

la especie se mantenga a la par del incremento de sus poderes materiales. ¿Ha sido así?[56]

No podéis ir demasiado rápido en ellos: la afirmación, con seguridad, tendría sentido para Owen. La verdadera originalidad que da valor a la obra de éste es que parte de la aceptación del enorme aumento de energía producido por la Revolución Industrial y ve justamente en él la oportunidad del nuevo mundo moral. Owen es el fabricante exitoso y no el erudito o el poeta; en temperamento y personalidad está a la par con los nuevos industrialistas que transforman Inglaterra, pero su visión de la transformación es humana a la vez que material. Así como la nueva generación de manufactureros querría organizar sus lugares de trabajo para la producción o la ganancia, él querría organizar Inglaterra para la felicidad. Es tan firmemente paternalista y tan esencialmente autoritario como un reformador *tory* como Southey, pero acepta, sin equívocos, el crecimiento de la riqueza como el medio de la cultura.

Sus *Observations on the Effect of the Manufacturing System* (1815) proponen el juicio hoy conocido:

> La difusión general de las manufacturas a lo largo y lo ancho de un país genera un nuevo carácter en sus habitantes; y puesto que este carácter se forma sobre la base de un principio muy desfavorable a la felicidad individual o general, producirá los males más lamentables y permanentes, a menos que éstos sean contrarrestados por la intervención y dirección legislativas. El sistema manufacturero ya ha extendido su influencia sobre el Imperio Británico en extensión suficiente para producir un cambio esencial en el carácter general de la masa del pueblo. Esta modificación está aún en acelerado progreso y poco tiempo pasará antes de que la simplicidad comparativamente dichosa del campesino agricultor se pierda por completo entre nosotros. Aun hoy apenas hay lugar en que se encuentre libre de la mezcla con esos hábitos que son el fruto del tráfico, las manufacturas y el comercio.[57]

De tal modo, Owen se alinea con Southey y contra los economistas políticos al discernir la "causa de todas nuestras dificultades", no en la naturaleza humana, sino en la "constitución de la sociedad". Plantea además, con una claridad hasta entonces sin paralelo, las dos proposiciones que a partir de allí se afirmaron con tanta amplitud:

(i) que un cambio en las condiciones de la producción provoca un cambio esencial en los productores humanos;

(ii) que la Revolución Industrial fue un cambio de esa naturaleza, y produjo lo que era virtualmente un nuevo tipo de ser humano.

Owen ataca el cambio, como algo rutinario:

[56] *Ibid.*, VIII, p. 206.

[57] Robert Owen, *Observations on the Effect of the Manufacturing System, with hints for the improvement of those parts of it which are most injurious to health and morals, dedicated most respectfully to the British Legislature*, Londres, 1815, p. 5.

> Todos los lazos entre patrones y empleados se desmenuzan hasta reducirse a la consideración de la ganancia inmediata que cada uno puede obtener del otro. El patrón juzga a los empleados como un simple instrumento de ganancia, mientras que éstos adoptan una grosera ferocidad de carácter que, si no se idean juiciosas medidas legislativas para impedir su aumento y mejorar las condiciones de esta clase, tarde o temprano sumergirá al país en un inmenso y tal vez insoluble estado de peligro.[58]

Según la visión de Owen, la elección es entre el nuevo mundo moral y la anarquía.

El problema, tal como lo tenía ante sus ojos, era de ingeniería social: la frase pone el acento exactamente donde corresponde. Owen expresa de este modo su principio básico:

> Cualquier carácter general, desde el mejor hasta el peor, desde el más ignorante al más ilustrado, puede darse a cualquier comunidad y aun al mundo en general, por conducto de la aplicación de medios adecuados; medios que están en gran medida en poder y bajo el control de quienes tienen influencia en los asuntos de los hombres.[59]

A veces, y particularmente en sus primerísimos escritos, Owen no pasa de expresar este principio en términos del racionalismo con el que todavía nos topamos en la discusión de las relaciones industriales:

> Si la debida consideración al estado de vuestras máquinas inanimadas puede producir resultados tan benéficos, ¿qué no cabe esperar entonces si dedicáis igual atención a vuestras maquinarias vitales, que poseen una construcción mucho más maravillosa? Cuando adquiráis un conocimiento correcto de éstas, de sus curiosos mecanismos, de sus facultades de ajustarse a sí mismas, cuando el muelle real preciso se aplique a sus diversos movimientos, seréis conscientes de su verdadero valor. [...] El mecanismo viviente más delicado y complejo se perfeccionaría en igual medida si se lo capacitara en la fuerza y la actividad; [...] también se haría una verdadera economía si se lo mantuviera limpio y pulcro; si se lo tratara con suavidad, a fin de que sus movimientos mentales no experimentaran una excesiva fricción irritante. [...] Sobre la base de una experiencia que no puede engañarme, me aventuro a aseguraros que, así aplicados, vuestro tiempo y dinero, si están dirigidos por un verdadero conocimiento del tema, os redituarán no cinco, diez o quince por ciento por el capital gastado de tal modo, sino a menudo cincuenta y en muchos casos ciento por ciento.[60]

En comparación con este elemento de Owen, el tosco escepticismo de Cobbett se revela como un refinamiento humano muy superior.

No obstante, el espíritu de Owen, en lo esencial, no está equitativamente

[58] *Ibid.*, pp. 10-11.

[59] Robert Owen, "Essay first on the formation of character", en *A New View of Society*, Londres, 1813; reeditado en *A New View of Society and Other Writings*, compilado por Cole, Lon-dres, Everyman, 1927, p. 16 (traducción castellana: *Una nueva visión de la sociedad*, Barcelona, Hacer, 1982).

[60] Robert Owen, discurso antepuesto al "Third essay", *A New View of Society*, *op. cit.*, comp. Cole, pp. 8-9.

representado por su abandono a semejante artificio argumental. Las escuelas de párvulos de New Lanark eran bastante originales en sus técnicas educativas, pero eran mucho más innovadoras por su humanidad y benevolencia. Cuando Owen hablaba de crear felicidad humana, no satisfacía una abstracción sino una experiencia activa y profundamente emocionante. La fundación de esas escuelas, descripta de manera tan fascinante entre las páginas 186 y 196 de su autobiografía, se ubica entre los grandes logros personales del siglo: "Los niños se formaban y educaban sin castigos ni temor alguno a ellos, y mientras estaban en la escuela eran, con mucho, los seres humanos más felices que vi en mi vida. [...] El mundo todavía debe aprender la naturaleza humana, sus capacidades y poderes".[61]

En verdad, toda la empresa de New Lanark es una conquista humana positiva tan grande que resulta virtualmente increíble, en ese campo, en los años que median entre los ludditas y Peterloo.[62]

Lo impresionante es siempre la experiencia de Owen, la vívida calidad de su nueva visión de la sociedad:

> Me sentía completamente harto de los socios que estaban meramente capacitados para comprar barato y vender caro. Esta ocupación deteriora y a menudo destruye las mejores y más finas facultades de nuestra naturaleza. Gracias a la experiencia de una larga vida, en la cual pasé por todos los grados del tráfico, las manufacturas y el comercio, estoy cabalmente convencido de que en este sistema totalmente egoísta no puede formarse ningún carácter superior. La verdad, la honestidad, la virtud serán meros nombres, como son hoy y como siempre fueron. Con este sistema no puede haber una verdadera civilización; puesto que en él todos se forman civilmente para oponerse y con frecuencia destruirse unos a otros debido a su oposición establecida de intereses. Es un modo bajo, vulgar, ignorante e inferior de manejar los asuntos de la sociedad; y no podrá surgir ninguna mejora permanente, general y sustancial mientras no sea sustituido por una modalidad superior de formar el carácter y crear riqueza.[63]

Hazlitt fue el primero en decir, y otros lo repitieron con conocimiento y sin él, que Owen era "un hombre de una sola idea". El comentario del propio Owen al respecto es justo:

> Si hubiera dicho que yo era un hombre de un solo principio fundamental y sus consecuencias prácticas, habría estado más cerca de la verdad. Puesto que en vez de ser "una sola idea", se comprobará que el conocimiento de que "el carácter del hombre se forma *para* él y no *por obra* de él" es, como el pequeño grano de semilla de mostaza, apto para llenar la mente con nuevas ideas verdaderas y superar en sus consecuencias todas las otras ideas que se le oponen.[64]

[61] Robert Owen, *The Life of Robert Owen, by Himself*, reedición, Londres, 1920, pp. 186-189 *passim*.

[62] El luddismo es un movimiento popular de principios del siglo XIX, cuyos miembros propugnaban la destrucción de las máquinas industriales que provocaban la desaparición de su modo anterior de vida. Peterloo se refiere a la masacre que lleva ese nombre, sucedida en agosto de 1819 en el centro de Manchester, cuando la caballería gubernamental atacó una manifestación de unas cincuenta mil personas que solicitaban la derogación de las leyes de granos y propiciaban la reforma parlamentaria. Como resultado de la represión, hubo once muertos y unos cuatrocientos heridos. (N. del T.).

[63] *Ibid.*, pp. 122-123.

[64] *Ibid.*, p. 105.

Con frecuencia, el tono de Owen es mesiánico, y en los últimos años, con la desilusión práctica, se vuelve chillón. No obstante, la "única idea", con su esperanza esencial, demostró sin duda ser apta para llenar la mente de Inglaterra. Por un lado, su idea de un nuevo mundo moral, que debe ser obra del gobierno activo y un sistema nacional de educación, se fundió de manera significativa con la idea de la cultura positiva, que cobró fuerza y ganó una amplia adhesión con el progreso del siglo. Por otro lado, y si soslayamos el principio del paternalismo, las siguientes generaciones de trabajadores industriales ingleses asumieron por sí mismas la realización del "principio fundamental [de Owen] y sus consecuencias prácticas". Sólo es necesario agregar, como una significativa nota al pie, una pregunta y una respuesta de su *Catechism of the New View of Society* (1817):

> *P*: ¿No habrá que temer que dispositivos como los que vos contempláis produzcan una torpe uniformidad de carácter, repriman el genio y dejen al mundo sin la esperanza de futuras mejoras?
> *R*: Me parece que de todo esto se deducirá exactamente lo contrario. [...] No es fácil imaginar, con nuestras ideas actuales, qué pueden realizar seres humanos así formados y en esas circunstancias. [...] Sólo cuando las oscuridades que envuelven hoy la sociedad se disipen en algún grado [...], podrá apreciarse el beneficio aunque sea en parte.[65]

La respuesta, aunque localmente convincente, se da en términos de la idea que hace que Owen sea importante en esta tradición: que la misma naturaleza humana es el producto de "todo un modo de vida", de una "cultura".

[65] R. Owen, *A New View of Society*, *op. cit.*, pp. 178-179.

Capítulo 2
EL ARTISTA ROMÁNTICO

Ha habido pocas generaciones de autores creativos más profundamente interesados y más comprometidos en el estudio y la crítica de la sociedad de su época que la de los poetas desde Blake y Wordsworth hasta Shelley y Keats. No obstante, un hecho tan evidente y de tan fácil confirmación coincide dificultosamente en nuestra propia época con la concepción popular y general de los "artistas románticos" que, de manera paradójica, tuvo su origen, en lo esencial, en el estudio de esos mismos poetas. Según ella, el Poeta, el Artista, es por naturaleza indiferente al carácter mundano y al materialismo tosco de la política y las cuestiones sociales; se consagra, antes bien, a las esferas más sustanciales de la belleza natural y el sentimiento personal. Los elementos de esta paradoja pueden verse en la obra de los mismos poetas románticos, pero la supuesta oposición entre la atención a la belleza natural y la atención al gobierno, o entre el sentimiento personal y la índole del hombre en la sociedad, es en líneas generales un desarrollo más tardío. Lo que a fines del siglo XIX se veía como intereses dispares, entre los cuales un hombre debía escoger y de tal modo, al hacerlo, se declaraba poeta o sociólogo, a comienzos de esa misma centuria se consideraba habitualmente como intereses entrelazados: una conclusión sobre el sentimiento personal se convertía en una conclusión sobre la sociedad, y una observación de la belleza natural acarreaba una referencia moral necesaria a toda la vida unificada del hombre. La disociación ulterior de los intereses nos impide, sin duda, advertir la significación plena de este notable período, pero también debemos agregar que esa misma disociación es en parte un producto de la naturaleza del intento romántico. Entretanto, como una especie de seguro contra los vestigios de la disociación, tal vez sea útil acordarnos de que Wordsworth escribió panfletos políticos, que Blake era amigo de Tom Paine y fue juzgado por sedición, que Coleridge escribió periodismo político y filosofía social, que Shelley, además de hacer esto, repartía panfletos en las calles, que Southey fue un comentarista político permanente, que Byron habló sobre los disturbios estructurales y murió como voluntario en una guerra política; y, además, como seguramente debe resultar obvio por la poesía de todos los mencionados, que estas actividades no fueron ni marginales ni ocasionales, sino que estaban esencialmen-

te relacionadas con una gran parte de la experiencia a partir de la cual se hacía esa misma poesía. Por lo demás, ese complejo de actividades sólo nos parece sorprendente, en algún sentido, cuando nos ciega el prejuicio de la disociación. Puesto que estas dos generaciones de poetas vivieron el período crucial en que el ascenso de la democracia y de la industria producía cambios cualitativos en la sociedad: cambios que por su naturaleza se experimentaban tanto de una manera personal como general. En el año de la Revolución Francesa, Blake tenía 32 años, Wordsworth 19, Coleridge 17 y Southey 15. En el año de Peterloo [1819], Byron tenía 31 años, Shelley 27 y Keats 24. Las fechas son un buen recordatorio de un período de agitación y controversia políticas suficientemente feroces para que la indiferencia resultara muy difícil, incluso entre las personas menos sensibles. Los hitos de los cambios más lentos, más amplios y menos observables que llamamos Revolución Industrial son menos evidentes; pero la época en que transcurrió la vida de Blake, 1757 a 1827, es en general el período decisivo. Los cambios que llegan a nosotros como un documento histórico fueron experimentados, en esos años, por los sentidos: hambre, sufrimiento, conflicto, dislocación; esperanza, energía, visión, dedicación. El patrón del cambio no era un telón de fondo, como tal vez nos inclinemos a estudiarlo hoy; era, antes bien, el molde en que se forjaba la experiencia general.

Es posible extraer un comentario político de los escritos de estos poetas, pero esto no es particularmente importante. La transformación de Wordsworth, Coleridge y Southey, que pasaron de grados diferentes de ardor revolucionario en su juventud a grados diferentes de conservadorismo burkeano en su madurez, es interesante. Una distinción entre los principios revolucionarios de Shelley y el fino oportunismo libertario de Byron es útil. El recordatorio de que Blake y Keats no pueden desdibujarse en ninguna vaguedad ideal, sino que estuvieron, como hombres y poetas, apasionadamente comprometidos con la tragedia de su época, es oportuno. En todos los casos, sin embargo, la crítica política es hoy menos interesante que la crítica social más amplia: las primeras aprehensiones de la significación esencial de la Revolución Industrial, que todos tuvieron y ninguno anuló. Más allá de esto hay, una vez más, un tipo diferente de respuesta, que es una de las principales raíces de la idea de cultura. En esta misma época de cambio político, social y económico se produce también un cambio radical en las ideas sobre el arte, el artista y el lugar de ambos en la sociedad. Ése es el cambio significativo al que quiero referirme.

Hay cinco aspectos principales: primero, que se desarrollaba un cambio fundamental en la naturaleza de la relación entre un autor y sus lectores; segundo, que se establecía una diferente actitud habitual hacia el "público"; tercero, que la producción artística empezaba a verse como uno de una serie de tipos especializados de producción, sujeto en gran parte a las mismas condiciones que la producción general; cuarto, que se hacía cada vez más hincapié en una teoría de la "realidad superior" del arte, como sede de la verdad imaginativa; quinto, que la idea del autor creativo independiente, el genio autónomo, comenzaba a convertirse en algo así como una regla. Al mencionar estos hechos es necesario agregar de inmediato, por supuesto, que muestran con toda claridad estar muy íntimamente interrelacionados y, si el proceso histórico no fuera tan complejo como para imposibilitar una división nítida, algunos podrían considerarse causas y otros efectos.

La primera característica es, evidentemente, muy importante. Desde las décadas de 1730 y 1740 se presenciaba el crecimiento de un amplio público lector de clase media, cuyo ascenso tiene un estrecho paralelo con el aumento de la influencia y el poder de esa misma clase. Como consecuencia, el sistema de patronazgo había pasado a la edición por suscripción y de allí a la edición comercial general de tipo moderno. Estas transformaciones afectaron a los escritores en diversos aspectos. Los afortunados pudieron disfrutar de una mayor independencia y estatus social: el autor se convirtió en un "profesional" con todas las de la ley. Pero el cambio también implicó la institución del "mercado" como el tipo de relaciones reales del escritor con la sociedad. En el caso del patronazgo, el autor tenía al menos un vínculo directo con un círculo inmediato de lectores, cuyas críticas, ya fuera por prudencia o de buena gana, como señal o cuestión de respeto, estaba acostumbrado a aceptar, y a veces actuaba en función de ellas. Es posible sostener que ese sistema daba al autor una libertad más significativa que el que lo sucedió. Sea como fuere, a la dependencia, el servilismo ocasional y el sometimiento al capricho del patrocinador había que contraponer la relación directa del acto de escribir con cierta parte, al menos, de la sociedad personalmente conocida, y la impresión, cuando esas relaciones eran afortunadas, de que el escritor "se encontraba en su medio". Por otro lado, a la independencia y el mayor estatus social que generaba el éxito en el mercado se contraponían obligaciones similares frente al capricho y un deber similar de complacer, pero ahora no se trataba de un deber para con individuos personalmente conocidos, sino para con el funcionamiento de una institución que parecía en gran medida impersonal. El crecimiento del "mercado literario" como modelo de las relaciones del escritor con sus lectores fue responsable de muchos y fundamentales cambios de actitud. Pero hay que añadir, desde luego, que ese crecimiento siempre fue desparejo, tanto en su funcionamiento como en sus efectos. Acaso hubo que esperar hasta nuestro siglo para que fuera prácticamente universal y, de tal modo, casi dominante. Hacia comienzos del siglo XIX la institución estaba establecida pero sufría, no obstante, modificaciones debidas a la supervivencia, en muchos aspectos, de condiciones anteriores. Las reacciones importantes que suscitó se expresaron, sin embargo, en esta época.

Una de esas reacciones, por supuesto, es la mencionada en el segundo punto: el desarrollo de una actitud habitual diferente hacia el "público". Anteriormente, los escritores habían manifestado a menudo, desde luego, un sentimiento de insatisfacción con el "público", pero a principios del siglo XIX ese sentimiento se agudizó y generalizó. Lo encontramos en Keats: "No tengo la más mínima traza de humildad hacia el Público"; en Shelley: "No aceptes consejos de los simples. El tiempo invierte el juicio de la muchedumbre necia. La crítica contemporánea no es más que la suma de la tontería contra la que debe luchar el genio". Lo encontramos, más notable y extensamente, en Wordsworth:

> Aun más lamentable es el error de quien pueda creer que hay algo de infalibilidad divina en el clamor de esa pequeña pero ruidosa fracción de la comunidad, siempre gobernada por la influencia artificiosa, que, con el nombre de PÚBLICO, pasa por el PUEBLO entre las mentes irreflexivas. Hacia el Público, el Escritor

espera sentir tanta deferencia como aquél tiene derecho a recibir; pero debe al Pueblo, filosóficamente caracterizado, y al espíritu encarnado de su conocimiento [...] su devoto respeto, su reverencia.[1]

Es más fácil, claro está, ser respetuoso y reverente ante "el Pueblo, filosóficamente caracterizado", que con un Público que se identifica ruidosamente a sí mismo. En su concepción del Pueblo, Wordsworth recurre en abundancia a la teoría social de Burke, y no por razones diferentes. Al margen de lo que rezara el argumento inmediato y cualesquiera fueran las reacciones de los lectores reales, había así un llamado final al "espíritu encarnado [...] del Pueblo": es decir, a una Idea, un Lector Ideal, una norma que pudiera ponerse por encima del clamor de las relaciones reales del autor con la sociedad. El "espíritu encarnado" era, naturalmente, una alternativa muy bienvenida al mercado. Una actitud semejante afectaba luego, sin duda, la actitud del escritor hacia su propia obra; ahora no aceptaría la cotización que el mercado asignaba a su popularidad: "Acabemos entonces con la reiteración insensata de la palabra *popular* aplicada a las nuevas obras de poesía, como si en ésta, la primera de las bellas artes, no hubiera otra prueba de la excelencia que el hecho de que todos los hombres corrieran en busca de sus producciones, cual urgidos por un apetito u obligados por un hechizo".[2]

El autor seguirá insistiendo, de hecho, en una Idea, una norma de excelencia, el "espíritu encarnado" del conocimiento de un Pueblo, como algo superior al rumbo real de los acontecimientos, la marcha real del mercado. Esta insistencia, vale la pena destacarlo, es una de las fuentes primarias de la idea de Cultura. Ésta, el "espíritu encarnado de un Pueblo", la verdadera norma de la excelencia, llegó a convertirse, con el transcurrir del siglo, en el tribunal de apelaciones en el cual se determinaban los valores reales, por lo común en oposición a los valores "artificiosos" asignados por el mercado e instituciones similares de la sociedad.

El sometimiento del arte a las leyes del mercado y su consideración como una forma especializada de la producción sujeta a las mismas condiciones que otras formas habían sido prefigurados en gran parte del pensamiento de fines del siglo XVIII. Adam Smith había escrito: "En las sociedades opulentas y comerciales, pensar o razonar llega a ser, como cualquier otra actividad, un asunto particular, llevado a cabo por muy pocas personas, que suministran al público todo el pensamiento y la razón poseídos por las vastas multitudes que trabajan".[3]

Ésta es una descripción significativa de esa clase especial de personas que desde la década de 1820 iban a denominarse "intelectuales". También describe las nuevas condiciones de especialización del artista, cuyo trabajo, como Adam Smith había dicho del conocimiento, ahora era, de hecho, "comprado, de la misma manera que los zapatos y las medias, a aquellos cuya actividad consiste en elaborar y preparar para el mercado esa especie particular de bienes".[4]

Esa postura y esa especialización de una función se dedujeron ineluctablemente del establecimiento de la edición comercial. La novela, en particular, se había

[1] William Wordsworth, *Wordsworth's Poetical Works*, compilado por Hutchinson, Oxford, 1908, p. 953.

[2] *Ibid.*, p. 952.

[3] Adam Smith, borrador de *The Wealth of Nations*, en W. R. Scott, *Adam Smith as Student and Professor*, p. 344.

[4] *Ibid.*, p. 345.

convertido rápidamente en una mercancía; como es bien sabido, su principal historia como forma literaria sigue precisamente el desarrollo de estas nuevas condiciones. Pero los efectos también eran evidentes en la poesía, en la cual era inevitablemente severa la repercusión de una relación mercantil. Junto con el rechazo del Público y la Popularidad como criterios de valor, había cada vez más quejas de que la literatura se había convertido en un comercio. De hecho, ambas cosas se consideraban normalmente en conjunto. Sir Egerton Brydges escribió en la década de 1820:

> Es un cruel mal que la literatura se haya convertido hasta tal punto en un comercio en toda Europa. Ninguna otra cosa ha hecho tanto por alimentar un gusto corrupto y dar a lo antiintelectual poder sobre lo intelectual. El mérito es hoy universalmente juzgado por la multitud de lectores que un autor es capaz de atraer. [...] ¿Admirará la mente inculta lo que deleita a la cultivada?[5]

De manera similar, en 1834 Tom Moore hablaba del "descenso de la norma que debe resultar necesariamente de la extensión del círculo de los jueces; de permitir que el populacho vote, particularmente en un período en que el mercado es un objetivo tan grande para los autores".[6] Y proseguía distinguiendo entre el "populacho" y los "pocos cultivados". Aquí se patentiza la forma en que el adjetivo "cultivado" contribuyó a las recientes abstracciones necesarias, "cultivo" y "cultura". En este tipo de argumento, "cultura" se convierte en la antítesis normal del mercado.

Destaqué este nuevo tipo de relación de un autor con sus lectores porque creo que esas cuestiones son siempre centrales en cualquier clase de actividad literaria. Abordo ahora lo que es claramente un asunto conexo, pero que plantea los problemas más arduos de interpretación. Es un hecho que en el mismo período en que el mercado y la idea de una producción especializada recibían una atención creciente, también se desarrolló un sistema de reflexión sobre las artes cuyos elementos más importantes son, primero, el énfasis en la naturaleza especial de la actividad artística como un medio de acceso a la "verdad imaginativa" y, segundo, la insistencia en el artista como una clase especial de persona. Es tentador ver estas teorías como una respuesta directa al cambio real en las relaciones entre el artista y la sociedad. Sin duda, en los documentos hay algunos elementos obvios de compensación: en un momento en que se caracteriza al artista como un productor más de una mercancía para el mercado, él se describe a sí mismo como una persona especialmente dotada, la luz que guía la vida común. Sin embargo, es indudable que de este modo simplificamos la cuestión, porque la respuesta no es meramente profesional. También es (y esto ha sido ulteriormente de la mayor importancia) un énfasis en la encarnación de ciertos valores, capacidades y energías humanas en el arte, que el desarrollo de la sociedad encaminada hacia una civilización industrial sentía como alarmante e incluso destructivo. Sin lugar a dudas, el elemento de protesta profesional está presente, pero la cuestión más general es la oposición, por razones humanas generales, al tipo de civilización que estaba despuntando.

[5] Egerton Brydges, *The Autobiography of Sir Egerton Brydges*, 1834, vol. II, pp. 202-203.
[6] Thomas Moore, *Memoirs, Journal and Correspondence of Thomas Moore*, vol. VII, p. 46.

El romanticismo es un movimiento general de Europa, y es posible relacionar las nuevas ideas, a medida que surgen, exclusivamente con un sistema más amplio de ideas del pensamiento europeo en su conjunto. Puede rastrearse, sin duda, la influencia de Rousseau, Goethe, Schiller y Chateaubriand. En rigor, si consideramos las ideas de manera abstracta, podemos hacer remontar la idea del artista como un tipo especial de persona y la del "genio salvaje" hasta la definición socrática del poeta en el *Ión* de Platón. La "realidad superior" del arte aparece en una multitud de textos clásicos y, dentro del período que nos ocupa, tiene una relación evidente con la escuela idealista alemana de filosofía y su dilución inglesa a través de Coleridge y Carlyle. Estas relaciones son importantes, pese a lo cual en ocasiones una idea sólo puede sopesarse y entenderse en una mente y una situación específicas. En Inglaterra, las ideas que llamamos románticas deben entenderse en términos de los problemas de la experiencia para cuyo tratamiento fueron propuestas.

Un buen ejemplo es el de una definición en uno de los primeros documentos del romanticismo inglés, *Conjectures on Original Composition* (1759), de Young: "Puede decirse que un Original es de una naturaleza *vegetal*; surge espontáneamente de la raíz vital del genio; *crece*, no se *hace*; las Imitaciones son a menudo una especie de *manufactura*, forjada por la *mecánica*, el *arte* y el *trabajo* a partir de materias preexistentes que no les son propias".[7]

Éste es un fragmento de la muy conocida teoría literaria romántica: el contraste del trabajo espontáneo del genio con el trabajo imitativo formal limitado por una serie de reglas. Como también dice Young: "Los escritores modernos tienen que tomar una *decisión* [...] pueden elevarse a las regiones de la *libertad* o moverse con los blandos grilletes de la *imitación* fácil".[8]

Pero lo que Young dice al definir un "original" está, si observamos los términos que emplea, muy estrechamente vinculado con todo un movimiento general de la sociedad. Es indudablemente teoría literaria, pero es igualmente indudable que no se formula de manera aislada. Cuando Young dice que un original "crece, no se hace", utiliza los términos exactos en los que Burke basó toda su crítica filosófica de la nueva política. El contraste entre "crecer" y "hacer" iba a convertirse en el contraste entre "orgánico" y "mecánico", que está en el centro mismo de una tradición que ha continuado hasta nuestros días. Una vez más, al definir una "imitación", Young la condena en términos de los mismos procesos industriales que estaban a punto de transformar la sociedad inglesa: "una especie de *manufactura, forjada* por la *mecánica* [...] *a partir de materias preexistentes que no les son propias*". La observación puede ser o no válida en teoría literaria; pero éstos son ciertamente los términos y los valores implícitos mediante los cuales iba a ser condenada la próxima civilización industrial.

Burke condenaba la nueva sociedad de acuerdo con su experiencia (o su idealización) de la sociedad anterior. Pero a medida que los enormes cambios se manifestaban, la condena se especializó cada vez más y, en cierto sentido, se hizo abstracta. Una parte de la especialización era el desarrollo del criterio del Cultivo o la Cultura; otra parte, estrechamente relacionada con ésta y que más adelante

[7] Edward Young, *Conjectures on Original Composition*, 1759, p. 12.
[8] *Ibid.*, p. 19.

se combinaría de hecho con ella, era el desarrollo de la nueva idea del Arte. Esta nueva idea de una realidad superior, e incluso de un poder superior, es asombrosamente expresada por Blake:

"Hoy el Arte ha perdido sus encantos mentales,
Francia someterá al Mundo en Armas."
Así habló un Ángel en mi nacimiento,
Y luego dijo: "Desciende a la Tierra,
Renueva las Artes en las orillas británicas
Y Francia caerá y adorará.
Con obras de Arte sus ejércitos se enfrentarán,
Y la Guerra bajo tus pies se hundirá.
Pero si tu Nación las Artes rechaza,
Y desprecia a la Musa inmortal,
Francia las artes de la Paz restaurará
Y te salvará de las orillas Ingratas".
El Espíritu, que ama la Isla de Britania,
En torno de la cual sonríen los Fanáticos del Comercio...[9]

En Blake, las presiones profesionales pueden discernirse con claridad, porque padecía en extremo en "el desolado mercado al que nadie viene a comprar". Nos recuerda a Young, cuando ataca "el interés del Comerciante Monopolista que Manufactura Arte por las Manos de Ignorantes Jornaleros hasta que [...] se lo considera el Genio de los Genios, que puede vender una Mercancía Inservible a un Gran Precio".[10]

Pero la crítica de Blake va, asimismo, mucho más allá de la queja profesional: la Imaginación que, a su juicio, encarna el Arte, no es una mercancía sino "una Representación de lo que Existe Eterna y Realmente y sin Cambios".[11]

Las inadecuaciones de la sociedad existente y de la calidad de vida que promueve deben verse y condenarse desde ese punto de vista.

Es importante apreciar la fuerza de esta afirmación, porque la interpretaremos erróneamente si sólo consideramos algunas de las divagaciones ulteriores de la idea de Genio. La palabra ambigua de la definición de Young es "Imitación", que en casi todos los teóricos románticos adoptó un sentido sumamente despectivo. Esto se debe a que se entendía que "imitación" significaba "imitación de obras ya hechas", es decir, la conformidad a una serie dada de reglas. La elocuencia desplegada contra esas reglas es a la vez notable y, en definitiva, tediosa. Lo que sucedía, desde el punto de vista técnico, no era más que un cambio de convención, que cuando tiene alguna magnitud normalmente acarrea esa elocuencia como subproducto. En la medida en que el cambio es algo más que un cambio de convención –y éstos sólo se producen cuando hay mudanzas radicales en la estructura general del sentimiento–, la palabra "Imitación" es particularmente confusa. Puesto que, en efecto, es el término que suele usarse en la mejor teoría

[9] William Blake, en *Nonesuch Blake*, compilado por Keynes, p. 664.
[10] *Ibid.*, p. 624.
[11] *Ibid.*, p. 637.

"clasicista" para describir lo que Blake acaba de describir, y que todos los escritores románticos destacaban: "una Representación de lo que Existe Eterna y Realmente y sin Cambios". En el mejor de los casos, la Imitación no se entendía como la adhesión a las reglas de alguna otra persona; era, antes bien, "imitación de la realidad universal". Los preceptos de un artista no eran tanto las obras de arte anteriores como los "universales" (en el sentido aristotélico) o las realidades permanentes. En rigor, este argumento se había completado en los escritos del Renacimiento.

El romanticismo tiende hacia un rechazo vehemente de los dogmas de método en arte, pero también, y muy claramente, hacia una afirmación que toda la buena teoría clásica habría reconocido: la de que la actividad del artista es "leer el secreto abierto del universo". Un crítico "romántico" como Ruskin, por ejemplo, basa toda su teoría del arte precisamente en esta doctrina "clasicista". El artista percibe y representa la Realidad Esencial, y lo hace en virtud de su facultad suprema, la Imaginación. De hecho, las doctrinas del "genio" (el artista creativo autónomo) y la "realidad superior del arte" (la penetración en una esfera de verdad universal) eran en el pensamiento romántico dos aspectos de la misma afirmación. En este sentido, tanto el romanticismo como el clasicismo son teorías idealistas del arte; la oposición, en realidad, no se da tanto entre ellos como con el naturalismo.

Lo importante en esta época era el acento que se ponía en un modo de experiencia y actividad humanas que el progreso de la sociedad parecía negar cada vez más. Wordsworth podía sostener con singular convicción la idea del genio perseguido, pero hay una significación más general en sus actitudes hacia la poesía y, a decir verdad, hacia el arte en su conjunto:

> ¡Elevada es nuestra vocación, Amigo! El Arte Creativo...
> Exige el servicio de una mente y un corazón que,
> Aunque sensibles, estén en su parte más débil
> Heroicamente conformados, para infundir
> Fe en los susurros de la Musa solitaria
> Mientras el mundo entero parece adversario del desierto.[12]

Éstos son los versos dirigidos al pintor Haydon, en diciembre de 1815. Son significativos por la razón adicional de que señalan la fusión en la común "esfera de la verdad imaginativa" de dos *artes* o aptitudes separadas, la poesía y la pintura. Si bien en cierto sentido el mercado especializaba al artista, los artistas mismos buscaban generalizar sus aptitudes en la propiedad común de la verdad imaginativa. Este tipo de insistencia debe verse siempre como un modo de defensa: el tono defensivo de los versos de Wordsworth es muy obvio, y en este aspecto son totalmente característicos. En cierto nivel, la defensa, desde luego, es compensatoria: la altura de la afirmación de los artistas es también la altura de su desesperación. Ellos definían enfáticamente su elevada vocación, pero llegaron a definir y a poner énfasis porque estaban convencidos de que los principios sobre la base de los cuales se organizaba la nueva sociedad eran activamente hostiles a los principios necesarios del arte. No obstante, si bien ver la cuestión de esta

[12] W. Wordsworth, *Wordsworth's Poetical Works*, *op. cit.*, p. 260.

manera es explicar el nuevo énfasis, no significa zanjarlo con explicaciones. Lo que se expresaba como una reacción defensiva llegó a ser con el transcurso del siglo un principio positivo de la máxima importancia, que en sus plenas implicaciones era profunda y generalmente humano.

Hay muchos textos a los que puede apelarse para ilustrar este principio, pero el más característico, que también se cuenta entre los más conocidos, es el prefacio de 1800 a las *Lyrical Ballads* [*Baladas líricas*] de Wordsworth. Lo que éste enfatiza aquí no es sólo la verdad sino la humanidad general de la poesía: en primer lugar, al atacar a "quienes hablan de Poesía como una cuestión de entretenimiento y placer ocioso; quienes conversarán gravemente con nosotros sobre el *gusto* por la poesía, tal como lo expresan, como si fuera algo tan indiferente como el gusto por el baile en la cuerda floja, el Frontiniac o el jerez".[13]

El concepto de *gusto* que implica un tipo de relación entre escritor y lector es inadecuado porque

> es una metáfora, tomada de un sentido *pasivo* del cuerpo humano y transferida a cosas que en su esencia *no* son pasivas: a los *actos* y *operaciones* intelectuales. [...] Pero lo profundo y lo exquisito en sentimiento, lo encumbrado y universal en pensamiento e imaginación [...] no son, propiamente hablando, objetos de una facultad que, sin la intervención de un hundimiento del espíritu de las Naciones, pueda haber sido designada alguna vez mediante la metáfora *Gusto*. ¿Y por qué? Porque sin el ejercicio de un *poder* colaborador en la mente del Lector, no puede haber una armonía apropiada con ninguna de estas emociones: sin este impulso auxiliar, la pasión elevada o profunda no puede existir.[14]

Este párrafo expone de otra manera una importante crítica del nuevo tipo de relaciones sociales del arte: cuando éste es una mercancía, el gusto es adecuado, pero cuando es algo más, es esencial una relación más activa. Ese "algo más" se define comúnmente:

> Según me contaron, Aristóteles dijo que la Poesía es la más filosófica de todas las escrituras; es así: su objeto es la verdad, no individual y local, sino general y eficaz; no dependiente de un testimonio exterior, sino llevada con vida por la pasión al corazón; una verdad que atestigua por sí misma, que da competencia y confianza al tribunal al que apela y las recibe de ese mismo tribunal. [...] Al escribir, el Poeta sólo tiene una restricción, a saber, la necesidad de dar inmediato placer a un Ser humano poseedor de esa información que puede esperarse de él, no como abogado, médico, marino, astrónomo o filósofo natural, sino como Hombre. [...] El Poeta dirige principalmente su atención a ese conocimiento que todos los hombres llevan consigo y a esas armonías a las cuales, sin ninguna otra disciplina que la de nuestra vida diaria, nos amoldamos para nuestro deleite. [...] Él es la roca de la defensa de la naturaleza humana; un defensor y preservador, que acarrea consigo a todos lados correspondencia y amor. Pese a las diferencias de suelos y climas, de lenguas y usos, de leyes y costumbres, pese a las cosas silenciosamente olvidadas y las cosas violentamente destruidas, el Poeta enlaza con la pasión y el conocimiento el vasto imperio de

[13] *Ibid.*, p. 938 [traducción castellana: *Prólogo a "Baladas líricas", 1800-1802*, Madrid, Hiperión, 1999].

[14] *Ibid.*, pp. 951-952.

la sociedad humana, tal como se difunde por toda la tierra y a través de todos los tiempos.[15]

Éste es el caso que, en sus aspectos esenciales, Shelley volvería a exponer con elocuencia en su *Defence of Poetry*. El caso que, a través de Ruskin y Morris, se extiende hasta nuestro propio siglo, cuando la Poesía, como le hubiese complacido a Wordsworth, se ha extendido al Arte en general. Toda la tradición puede sintetizarse en una sola frase sorprendente utilizada por Wordsworth, en la que el poeta, el artista en general, es visto como "un defensor y preservador, que acarrea consigo a todos lados correspondencia y amor".[16]

En este talante, los artistas llegaron a verse como agentes de la "revolución por la vida", en su condición de portadores de la imaginación creativa. Aquí, una vez más, está una de las principales fuentes de la idea de Cultura; la asociación de la idea de la perfección general de la humanidad con la práctica y el estudio de las artes se haría sobre esta base. Puesto que aquí, en la obra de los artistas –"el primero y el último de todos los conocimientos [...] tan inmortal como el corazón del hombre"– había un modo viable de acceso a ese ideal de perfección humana que iba a ser el centro de la defensa contra las tendencias desintegradoras de la época.

La insistencia en una humanidad común general era notoriamente necesaria en un período en que un nuevo tipo de sociedad empezaba a pensar en el hombre como un mero instrumento especializado de producción. El énfasis en el amor y la correspondencia era necesario no sólo en el marco del padecimiento inmediato sino contra el individualismo agresivo y las relaciones primordialmente económicas que la nueva sociedad encarnaba. De manera similar, el énfasis en la imaginación creativa puede considerarse como una construcción alternativa de móvil y energía humanos, en contraste con los supuestos de la economía política prevaleciente. Este aspecto es, en rigor, la parte más interesante de la *Defence* de Shelley:

> Si bien el mecánico reduce y el economista político combina el trabajo, guárdense ambos de que sus especulaciones, por falta de correspondencia con aquellos primeros principios que pertenecen a la imaginación, no tiendan, como lo hacen en la Inglaterra moderna, a exacerbar a la vez los extremos del lujo y la necesidad. [...] Los ricos se han vuelto más ricos, y los pobres más pobres; y la nave del estado navega entre la Escila y la Caribdis de la anarquía y el despotismo. Tales son los efectos que siempre deben surgir de un ejercicio inmoderado de la facultad del cálculo.[17]

Ésta es la acusación general que ya podemos ver constituirse como una tradición, y el remedio se plantea en los mismos términos:

> No hay falta de conocimiento con respecto a lo mejor y más sabio en moral, gobierno y economía política o, al menos, lo que es mejor y más sabio que lo practicado y soportado hoy por los hombres. Pero [...] queremos que la facultad

[15] *Ibid.*, pp. 938-939.
[16] *Ibid.*, p. 938.
[17] Percy Bysshe Shelley, *A Defence of Poetry*; reeditado en Macintyre y Ewing (comps.), *English Prose of the Romantic Period*, p. 270 [traducción castellana: *Defensa de la poesía*, Barcelona, Península, 1986].

creativa imagine lo que sabemos; queremos que el impulso generoso lleve a la práctica lo que imaginamos; queremos la poesía de la vida: nuestros cálculos han dejado atrás la concepción; hemos comido más de lo que podemos digerir. [...] La Poesía y el Principio del Egoísmo, cuya encarnación visible es el Dinero, son el Dios y el Mammón del mundo.[18]

La crítica más obvia de una posición como la de Shelley es que, si bien es muy valioso presentar una descripción más sustancial del móvil y la energía humanos que la contenida en la filosofía del industrialismo, se corren riesgos concomitantes cuando esta energía más sustancial se especializa en el acto de la poesía o del arte en general. Más adelante, esa especialización hizo que gran parte de esta crítica fuera ineficaz. La observación resultará más clara en las etapas ulteriores de nuestra investigación, en las que nos ocuparemos de distinguir las ideas de la cultura como arte y como todo un modo de vida. La consecuencia positiva de la idea del arte como una realidad superior fue que aportó un fundamento inmediato a una importante crítica del industrialismo. La consecuencia negativa fue que, cuando tanto la situación como la oposición se endurecieron, tendió a aislar el arte, a especializar la facultad imaginativa en este único tipo de actividad y con ello a debilitar la función dinámica que Shelley proponía para ella. Ya hemos examinado algunos de los factores que tendieron hacia esta especialización; ahora resta examinar el desarrollo de la idea del artista como un "tipo especial de persona".

La palabra *Arte*, que comúnmente había significado "destreza", se especializó durante el siglo XVIII, en un primer momento para la "pintura" y luego para las artes imaginativas en general. De manera similar, *artista*, a partir del sentido general de persona diestra, ya fuera en las artes "liberales" o en las "útiles", se había especializado en la misma dirección y distinguido de *artesano* (antes equivalente de *artista*, pero que luego pasó a ser lo que todavía llamamos, en el sentido especializado opuesto, un "trabajador calificado") y, desde luego, de *artífice* [*craftsman*]. El acento que la palabra ponía en la destreza fue gradualmente reemplazado por un énfasis en la sensibilidad; y este reemplazo se vio respaldado por los cambios paralelos en palabras como *creativo* (un término que no podría haberse aplicado al arte antes de que se formara la idea de la "realidad superior"), *original* (con sus importantes implicaciones de espontaneidad y vitalidad; una palabra, recordémoslo, que Young virtualmente contrastaba con *arte* en el sentido de destreza) y *genio* (que, debido a su asociación raigal con la idea de *inspiración*, había pasado de "disposición característica" a "aptitud especial realzada" y adoptó en ésta el tono de las otras palabras afectivas). A partir de *artista* en su nuevo sentido se formó *artístico* [*artistic* y *artistical*]; hacia fines del siglo XIX, esta última se refería sin duda más al "temperamento" que a la destreza o la práctica. De manera similar, *estética*, en sí una nueva palabra y un producto de la especialización, fue el origen de *esteta*, que indicó otra vez un "tipo especial de persona".

Como hemos visto, la afirmación de que el artista revelaba un tipo más elevado de verdad no es nueva en el período romántico, aunque se le dio un mayor y significativo énfasis. El corolario importante de la idea fue, sin embargo, la

[18] *Ibid.*, p. 271.

concepción de la autonomía del artista en esa clase de revelación; el elemento sustantivo de aquél, por ejemplo, no era ahora la fe sino el genio. En su oposición a la "serie de reglas", la afirmación autónoma es desde luego atractiva. Keats lo expresa con fineza: "El Genio de la Poesía debe encontrar su propia salvación en un hombre: no puede madurar por la ley y el precepto, sino por la sensación y la vigilancia en sí. Lo que es creativo debe crearse a sí mismo".[19]

Nuestra simpatía con esto se basa en la insistencia en una disciplina personal, que está muy lejos de la cháchara sobre el genio "salvaje" o "sin ley". En Keats, la diferencia radica en el énfasis en "el Genio de la Poesía", que es impersonal en comparación con el "genio" personal. Coleridge hizo el mismo hincapié en la ley, con el mismo énfasis correspondiente en la autonomía: "Ninguna obra de verdadero genio osa querer su forma propia, y tampoco hay, en realidad, peligro alguno de ello. Así como no debe carecer de ley, el genio tampoco puede ser sin ella; puesto que en rigor eso es lo que constituye su genio, el poder de actuar creativamente bajo leyes de su propia invención".[20]

Esto es a la vez más racional y más útil para hacer arte que el énfasis, por lo menos igualmente habitual en los panfletos románticos, en una "espontaneidad sin arte". Del Arte (sensibilidad) que afirma poder prescindir del arte (destreza), los años siguientes guardan ejemplos más que suficientes.

Como teoría literaria, las insistencias de Keats y Coleridge son valiosas. La dificultad es que este tipo de enunciado se enreda con otras clases de reacción al problema de las relaciones del artista con la sociedad. El ejemplo de Keats es muy significativo, en el sentido de que el enredo es menor y la concentración mayor. Si completamos su frase recién citada, encontramos lo siguiente: "No tengo la más mínima traza de humildad hacia el público ni hacia nada existente, sino para con el Ser eterno, el Principio de la Belleza y el Recuerdo de los Grandes Hombres".[21]

Esto es característico, como en la famosa afirmación:

> No estoy seguro de nada salvo de la santidad de los afectos del Corazón y la verdad de la Imaginación. Lo que la Imaginación capta como Belleza debe ser verdad ya existiera antes o no, porque tengo de todas nuestras pasiones la misma idea que del Amor; en su carácter sublime, todas son creadoras de Belleza esencial. [...] La Imaginación puede compararse con el sueño de Adán, quien despertó y comprobó que era verdad.[22]

Pero la descripción de la personalidad del artista que Keats da luego es, según su famosa expresión, la de la "Capacidad Negativa [...] cuando un hombre es capaz de ser en las incertidumbres, misterios, dudas, sin ninguna aspiración irritante a la realidad y la razón".[23] Y una vez más: "Los hombres de Genio son grandes como algunos productos químicos etéreos que actúan sobre la Masa del intelecto neutral, pero no tienen individualidad alguna, ningún Carácter determinado; yo

[19] John Keats, *Letters of John Keats*, compilación de Forman, carta nº 90, p. 223 [traducción castellana: *Cartas*, Barcelona, Juventud, 1994].

[20] Samuel Taylor Coleridge, *Coleridge's Essays and Lectures on Shakespeare*, Everyman, p. 46.

[21] J. Keats, *Letters...*, *op. cit.*, p. 130.

[22] *Ibid.*, pp. 67-68.

[23] *Ibid.*, p. 72.

llamaría Hombres de Poder a la cima y la cabeza de aquellos que tienen un yo propio".[24]

Sin duda es posible ver esta insistencia en la pasividad como una reacción compensatoria, pero esto es menos importante que el hecho de que Keats hace hincapié en el *proceso* poético más que en la *personalidad* poética. La teoría de la Capacidad Negativa podía degenerar en la teoría más amplia y popular del poeta como "soñador", pero el mismo Keats trabajó magníficamente, en la experiencia, para distinguir entre "soñador" y "poeta", y si en el segundo *Hyperion* su conclusión formal es incierta, resulta al menos claro que lo que quiere decir con "sueño" es algo tan concreto y positivo como su propia aptitud. La concepción vaga del artista romántico no puede extraerse de la fina disciplina de un Keats.

En el prefacio a las *Lyrical Ballads*, Wordsworth nos muestra con la mayor claridad de qué manera la consideración del proceso poético se enredó con cuestiones más generales del artista y la sociedad. Al discutir su propia teoría del lenguaje poético, en realidad discute la comunicación. Afirma, razonable y moderadamente, la actitud conocida ante el Público:

> Si estuviera convencido de que esas expresiones defectuosas lo son en el presente y que necesariamente deben seguir siéndolo, dedicaría de buen grado todos los afanes razonables para corregirlas. Pero es peligroso hacer esas modificaciones sobre la mera base de la autoridad de unos pocos individuos, e incluso de ciertas clases de hombres; puesto que cuando la comprensión de un Autor no es convincente o se alteran sus sentimientos, no puede hacer esto sin un grave perjuicio para sí mismo: dado que sus propios sentimientos son su sostén y su apoyo.[25]

Esto tiene que decirse en un aparte, al mismo tiempo que Wordsworth señala: "El Poeta piensa y siente en el espíritu de las pasiones humanas. ¿Podría haber entonces alguna diferencia de grado material entre este lenguaje y el lenguaje de todos los otros hombres que sienten vívidamente y ven con claridad?"[26]

Y por lo tanto:

> Entre las cualidades [...] enumeradas como principalmente conducentes a formar un Poeta, no se da a entender nada que difiera en clase de los otros hombres, sino únicamente en grado. [...] El Poeta se distingue de otros hombres, sobre todo, por una mayor presteza para pensar y sentir sin una excitación externa inmediata, y una mayor capacidad para expresar esos pensamientos y sentimientos a medida que se producen en él de esa manera. Pero esas pasiones, pensamientos y sentimientos son las pasiones, pensamientos y sentimientos generales de los hombres.[27]

En tanto la primera de estas distinciones principales es la descripción de un tipo psicológico, la segunda es la descripción de una aptitud. Mientras combinemos

[24] *Ibid.*, p. 67.
[25] W. Wordsworth, *Wordsworth's Poetical Works, op. cit.*, p. 941.
[26] *Ibid.*, p. 939.
[27] *Ibid.*

ambas para sostenerlas, el argumento es plausible. Pero en los hechos, y frente a las tensiones de la situación general, resultó posible disociarlas y, de tal modo, aislar la "sensibilidad artística".

El tema es excepcionalmente complejo, y lo que sucedió, bajo la presión de los acontecimientos, fue una serie de simplificaciones. La obliteración de cierto tipo de experiencia se simplificó como la obliteración de la poesía, que luego se identificó con ella y hasta llegó a representarla en su totalidad. Frente a la presión, el arte se convirtió en una abstracción simbólica de toda una gama de experiencias humanas generales: una abstracción valiosa, porque el gran arte tiene, en efecto, este poder decisivo; pero una abstracción, no obstante, porque se obligó a una actividad social general a asumir el estatus de un departamento o provincia, y las obras de arte reales se convirtieron en parte en una ideología que alegaba por sí misma. Esta descripción no se propone con un objetivo de censura; se trata, antes bien, de un hecho que tenemos que aprender a aceptar. Hay un elevado coraje y una verdadera utilidad, aunque también simplificación, en las declaraciones románticas en favor de la imaginación. También hay coraje en la debilidad misma que, en última instancia, encontramos en el alegato especial de la personalidad. En la práctica había ideas profundas y grandes obras de arte; pero, en la constante presión de vivir, el libre juego del genio se vio en crecientes dificultades para armonizar con el libre juego del mercado, y la dificultad no fue resuelta sino disimulada por una idealización. Las últimas páginas de la *Defence of Poetry* de Shelley son arduas de leer. Los portadores de una elevada destreza imaginativa pasan a ser de improviso los "legisladores", en el momento mismo en que se los obliga a un exilio concreto; su descripción como "no reconocidos", que en teoría sólo debería ser un hecho que hay que aceptar, también acarrea consigo la indefensión sentida por una generación. Luego Shelley afirma al mismo tiempo que el Poeta "debería ser personalmente el más feliz, el mejor, el más sabio y el más ilustre de los hombres",[28] donde el acento cae, ineludible y penosamente, en *debería*. Las presiones –aquí tanto personales como generales– provocan, como reacción defensiva, la separación de los poetas de los otros hombres, y su clasificación en una persona general idealizada, "Poeta" o "Artista", que va a gozar de una aceptación amplia y perjudicial. El llamado, como tenía que ser, se dirige más allá de la comunidad viviente, al "mediador y [...] redentor, el Tiempo".[29]

Sobre la Inglaterra de 1821 tenía que haber, después de todo, alguna Corte de Apelaciones superior. Cuando recordamos la vida de cualquiera de esos hombres, es poco probable que nos traicione la irritabilidad de la acusación, pero será bueno, también, que podamos evitar la irritabilidad de la defensa. Toda la acción se incorporó a nuestra experiencia común, para permanecer en ella formulada y no formulada, conmover y ser examinada. "Puesto que es menos su espíritu que el espíritu de la época."[30]

[28] P. B. Shelley, *Defence of Poetry*, *op. cit.*, p. 273.
[29] *Ibid.*, p. 274.
[30] *Ibid.*, p. 275.

Capítulo 3
MILL SOBRE BENTHAM Y COLERIDGE

Los ensayos de John Stuart Mill sobre Jeremy Bentham y Samuel Taylor Coleridge se cuentan entre los documentos más notables de la historia intelectual del siglo XIX. Su reciente reedición, con una interesante introducción del doctor F. R. Leavis, fue valiosa y oportuna. Los ensayos reúnen a quienes Mill llamó "las dos grandes mentes seminales de Inglaterra en su época", pero el resultado, muy evidente en una lectura de los trabajos, es la reunión, no de dos mentes, sino de tres. Puesto que observar a Mill influido por Bentham y Coleridge a la vez que los corrige es absorbente y esclarecedor. Vemos no sólo el funcionamiento de una mente de suma capacidad, sino un proceso que tiene una importancia representativa general. Después de todo, el intento de Mill de absorber, y mediante discriminación y descarte unificar, las verdades de las posiciones utilitarias e idealistas, es el prólogo a una parte muy amplia de la historia ulterior del pensamiento inglés: en particular, a la mayor parte del pensamiento inglés sobre la sociedad y la cultura.

Si consideramos el asunto de este modo, evitaremos el error más fácil de cometer con respecto a estos ensayos: a saber, el de suponer que leemos un juicio *imparcial* de las ideas de Bentham y Coleridge, una síntesis autorizada hecha por un gran neutral. El tono de Mill es siempre tan razonable, y su destreza profesional para la síntesis y la distinción tan evidente, que todo parece invitar positivamente a sacar esa conclusión. Sin embargo, los ensayos no son un veredicto judicial; son el esfuerzo de una mente en particular, y muy distinguida, además por conciliar dos posiciones profundamente opuestas. Mill creía que mediante el ejercicio de la razón y la paciencia todas esas diferencias podían resolverse. Al ver las posiciones contrapuestas, como solía hacerlo, bajo una luz casi exclusivamente racional, creía que la conciliación era posible, con tal de que el interés y el prejuicio se dejaran a un lado (lo cual no consideraba imposible). Pero los ensayos también son un acontecimiento, una etapa particular, en el desarrollo intelectual del propio Mill. Escritos en 1838 y 1840, pertenecen a un período en que su reacción contra el utilitarismo estaba en la fase más crítica. El singular equilibrio o apariencia de

equilibrio que alcanzó aquí no se mantuvo del todo más adelante. La observación se destaca cuando recordamos que sus amigos utilitarios no consideraron que los ensayos significaran el paso de la tesis de Bentham, a través de la antítesis de Coleridge, a una nueva síntesis; los vieron simplemente como una apostasía, una rendición ante el "misticismo alemán". Dogmáticos estrechos, es muy posible que se equivocaran; pero al menos Mill no los impresionó como neutral. Además, casi inmediatamente después del ensayo sobre Coleridge, Mill empezó a apartarse de la influencia de éste. En su *Political Economy* [*Principios de economía política*] y especialmente en *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, renuncia deliberadamente a gran parte del asentimiento otorgado aquí a Coleridge.

Es pertinente comenzar nuestro examen más detallado de los ensayos con un pasaje del dedicado a Coleridge:

> Todos los estudiosos del hombre y la sociedad que poseen el primer requisito para un estudio tan arduo, un cabal discernimiento de sus dificultades, son conscientes de que el peligro constante no consiste tanto en tomar la falsedad por verdad como en confundir una parte de la verdad con el todo. Podría sostenerse plausiblemente que en casi todas las principales controversias, pasadas y presentes, de la filosofía social, ambos lados acertaron en lo que afirmaban, pero erraron en lo que negaban; y que si hubiese podido lograrse que cada uno asumiera el punto de vista del otro además del propio, poco más habría sido necesario para que su doctrina fuera correcta.[1]

Vale la pena señalar que el método de Mill es completamente intelectualista. Puesto que en la vida no se trata de que las opiniones abstractas de pensadores opuestos puedan complementarse provechosamente entre sí, para constituir lo que se denomina una doctrina "correcta". Podemos preguntar, en efecto, si un procedimiento semejante puede ser útil, aun en sí mismo, considerando su tendencia a aislar las "doctrinas" de esas adhesiones, esas valoraciones particulares, esas situaciones de vida que son las únicas en las cuales dichas "doctrinas" pueden decirse activas. La observación es crucial, no obstante lo cual el fervor de la esperanza de Mill es genuino. Es digna de observarse su descripción de la oposición básica:

> Tomemos, por ejemplo, la cuestión de cuánto ha ganado la humanidad con la civilización. Un observador se siente forzosamente sorprendido por la multiplicación de las comodidades físicas; el progreso y la difusión del conocimiento; la decadencia de la superstición; las facilidades del intercambio mutuo; la suavización de las costumbres; la declinación de la guerra y el conflicto personal; la limitación progresiva de la tiranía de los fuertes sobre los débiles; las grandes obras realizadas en todo el planeta gracias a la cooperación de las multitudes: y se convierte así en ese personaje tan común, el adorador de "nuestra era ilustrada".[2]

Aquí tenemos el compendio, bastante justo, del liberalismo, y Mill prosigue:

[1] John Stuart Mill, *Coleridge*, reeditado en *Mill on Bentham and Coleridge*, introducción de F. R. Leavis, Londres, 1950, p. 105.
[2] *Ibid.*, p. 105.

> Otro fija su atención, no en el valor de estas ventajas, sino en el alto precio que se paga por ellas; la discriminación de la energía y el coraje individuales; la pérdida del orgullo y la independencia confiada; la esclavitud de una porción tan grande de la humanidad a necesidades artificiales; su acobardamiento afeminado ante la menor sombra de dolor; la monotonía torpe y trivial de su vida y la insipidez desapasionada y falta de toda individualidad marcada en su carácter; el contraste entre la estrecha comprensión mecánica, producto de una vida transcurrida en la ejecución de una tarea fija mediante reglas fijas, y las variadas facultades del hombre de los bosques, cuya subsistencia y seguridad dependen en todo momento de su capacidad de adaptar extemporáneamente los medios a los fines; el efecto desmoralizador de las grandes desigualdades de riqueza y rango social; y los sufrimientos de la gran masa del pueblo de los países civilizados, cuyas necesidades se satisfacen apenas mejor que las del salvaje, mientras que están encadenados por mil grilletes en vez de gozar de la libertad y el entusiasmo que son la compensación de aquél.[3]

Ésta es la acumulación de una serie de críticas de lo que Mill llama "Civilización"; pero que, tras el examen pormenorizado de algunos de sus puntos, podría denominarse mejor industrialismo. Mill señala:

> No hay dos pensadores que puedan estar tan completamente en discrepancia como los que hemos supuesto: los adoradores de la Civilización y la Independencia, del presente y del pasado remoto. No obstante, todo lo que es positivo en las opiniones de uno y otro es verdad; y vemos cuán fácil sería escoger nuestro camino si una y otra mitad de la verdad constituyeran la totalidad de ésta, y qué grande puede ser la dificultad de elaborar, tal como es necesario hacerlo, una serie de máximas prácticas que combinen ambas.[4]

Esto parece razonable, pero las posiciones opuestas, tal como las describe Mill, se contradicen entre sí no sólo en la valoración sino también, en ciertos aspectos, en los hechos. El contraste es aun más confuso debido a la inclusión de argumentos que se refieren a diferentes períodos de la historia. Parte de la crítica inherente a la última posición es crítica de la transición al industrialismo; otra parte corresponde, una vez más, no al contraste entre el labriego aldeano y el trabajador industrial, sino entre el hombre civilizado y el Buen Salvaje de Rousseau el "hombre de los bosques" de Mill. Es difícil, entonces, decir cuál de los muchos puntos es "positivamente cierto", y la idea de "una serie de máximas prácticas que combinen ambas" parece absurda. En realidad, Mill reúne opiniones y las agrupa arbitrariamente, en vez de prestar atención a la oposición de valores generada por diferentes órdenes de experiencia, que surgen de diferentes modos de vida. En este punto, no está en absoluto cerca de ningún tipo de realidad vivida. Un Cobbett en una posición, un Coleridge en la otra, tenían sus propios puntos de vista, en la experiencia, sobre el "alto precio pagado por la civilización"; pero como su experiencia era real, eran específicos con respecto a la "civilización". Cobbett no veía "la multiplicación de las comodidades físicas" y "los sufrimientos de la gran masa del pueblo" como argumentos antagónicos; los veía como aspectos de una misma civilización y, por lo tanto, en su contraste mismo, como un dato sobre el *tipo* de

[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, p. 106.

civilización que se vivía. Coleridge, al criticar una "estrecha comprensión mecánica", tenía, para referirse a ello como positivo, algo mejor que el "hombre de los bosques", sobre el cual, después de todo, ni Rousseau, ni Mill, ni nadie con probabilidades de participar en la discusión sabía nada digno de asentarse por escrito; y a quien deberíamos definir con bastante más precisión (¿salvaje?, ¿trampero blanco?) antes de poder decir, aun en bien del argumento, si es un símbolo justo de la "Independencia". Hago hincapié en estos aspectos porque muestran hasta qué punto Mill es capaz de divorciar las opiniones y valoraciones tanto de la experiencia como de la realidad social.

Camina sobre terreno más firme, y reaparece su captación normal del material, cuando describe otra oposición:

> Así, una vez más, una persona ve bajo una luz muy intensa la necesidad de que la gran masa de la humanidad sea regida por un grado de inteligencia y virtud superiores a las propias. Se siente profundamente impresionada por el daño ocasionado a los ignorantes e incultos al apartarlos de todos los hábitos de reverencia, apelar a ellos como un tribunal competente para decidir las cuestiones más intrincadas y hacerlos creerse capaces, no sólo de ser una luz para sí mismos, sino de dar la ley a quienes los superan en cultura. Advierte, además, que el cultivo, para llevarlo más allá de cierto punto, exige ocio; que el ocio es el atributo natural de una aristocracia hereditaria; que ese estamento tiene todas las facilidades para adquirir una superioridad intelectual y moral; y la persona de quien hablamos necesita saber cómo dotarlos de abundantes motivos para ello.[5]

La síntesis es admirable. También lo es la exposición que hace Mill de la objeción:

> Pero hay un pensador de una posición muy diferente, en cuyas premisas hay una porción igual de verdad. Me refiero a quien dice que si un hombre corriente, incluso un miembro corriente de la aristocracia, puede posponer los intereses de otras personas en beneficio de sus propios cálculos o instintos egoístas, lo hará; que todos los gobiernos en todas las épocas hicieron lo mismo, hasta donde se les permitió y, en general, en ruinosa medida; y que el único remedio posible es una democracia pura, en la que el pueblo sea su propio gobernante y no pueda tener un interés egoísta en oprimirse a sí mismo.[6]

Ésta no es la línea de objeción a la primera posición, pero no cabría esperar que Mill siguiera otra: es la objeción que se le ocurriría naturalmente, por ser alguien formado en el modo utilitario de pensamiento. Prosigue viendo el progreso de este conflicto de posiciones en términos de la oscilación del péndulo: "Todo exceso en una u otra dirección determina una reacción correspondiente; la mejora sólo consiste en esto, a saber, que la oscilación se aleja cada vez menos del centro, y se manifiesta una tendencia siempre creciente a establecerse finalmente en él".[7]

[5] *Ibid.*, pp. 106-107.
[6] *Ibid.*, p. 107.
[7] *Ibid.*, p. 108.

Apenas hace falta destacar que esta visión del asunto iba a convertirse en un lugar común: cuando dudan, los ingleses imaginan un péndulo. Pero pese a ello es inadecuada, porque se limita al desarrollo de la opinión y descuida las relaciones cambiantes de las fuerzas reales de la sociedad que procuran moverse en una u otra dirección. No obstante, la exposición de Mill sobre las doctrinas *políticas* opuestas es mucho más adecuada que su presentación de lo que podríamos llamar objeciones "culturales" a la civilización industrial moderna. Los métodos y hábitos del pensamiento utilitarista seguían arraigados en él, aun cuando cuestionara ciertas posiciones utilitarias o reconociera los méritos de otras alcanzadas de diferente manera. Consideremos, por ejemplo, la famosa distinción entre sus temas: "Gracias a Bentham, más que a ningún otro, los hombres se vieron en la necesidad de preguntarse, con respecto a cualquier opinión antigua o admitida: «¿es verdad?», y gracias a Coleridge: «¿cuál es su significado?»".[8]

Esto es justo y esclarecedor, aunque no debemos acusar a Coleridge de ninguna indiferencia hacia la verdad. No obstante, si tomamos la distinción tal como se presenta, no puede haber duda alguna sobre el lugar en que se ubica el propio Mill. Su crítica de Bentham se funda en la pregunta "¿es verdad?": "Pero, ¿*es* esta doctrina fundamental de la filosofía política de Bentham una verdad universal?"[9]

En todos los puntos importantes, éste es el tono de la indagación. De manera similar, en el caso de Coleridge, escudriña lo que considera verdadero y hace a un lado lo que es falso. Hay un momento, desde luego, en que uno duda de si hay alguna diferencia significativa entre las preguntas "¿es verdad?" y "¿cuál es su significado?" Pero la insistencia de Mill sirve para subrayar con mucha claridad su propio hábito de enfoque.

Mill está más cerca de Bentham que de Coleridge en los aspectos fundamentales. Por la misma razón, está más cerca de nuestros hábitos normales de pensamiento. Un resultado de los ensayos, ciertamente, es una crítica muy perjudicial de Bentham:

> Sabiendo tan poco de los sentimientos humanos, sabe aún menos de las influencias mediante las cuales se forman esos sentimientos: pasó por alto todas las operaciones más sutiles, tanto de la mente sobre sí misma como de las cosas externas sobre la mente; y probablemente nadie que, en una era sumamente instruida, haya intentado alguna vez dar una regla a toda la conducta humana, lo hizo con una concepción más limitada de las agencias mediante las cuales esa conducta es influida, o de aquellas por las cuales debería serlo.[10]

El comentario es personal, sobre Bentham; pero quienes se oponen al utilitarismo lo utilizaron por lo común como una crítica general del sistema en su conjunto. Hoy se ha convertido en un elemento de la conocida crítica del pensamiento social "sistemático", una crítica que se funda en el principio de que los sistematizadores tienen un conocimiento inadecuado de la verdadera naturaleza humana. Mill, por su parte, tiene la precaución de no hacer esa generalización; y a decir verdad, ¿por qué habría de hacerla? El comentario sobre sí mismo

[8] *Ibid.*, p. 99.
[9] *Ibid.*, p. 84.
[10] *Ibid.*, p. 63.

es de muy fácil acceso: "Nunca fui un chico; nunca jugué al cricket; es mejor dejar que la Naturaleza se salga con la suya".[11]

Y una vez más:

> Aun en los más cortos de miras de mis asociados de entonces, que eran hombres mayores, sus sueños raciocinantes y agradablemente concatenados eran en uno u otro momento, y en mayor o menor medida, corregidos y limitados por su experiencia de las realidades concretas, mientras que yo, un escolar recién salido de la escuela de lógica, nunca había conversado con una realidad ni visto una, no sabía qué clase de cosa era y sólo había hilado en un principio las deducciones de otras personas y luego las mías propias a partir de premisas supuestas.[12]

La educación notoria que James Mill impuso a su hijo ha sido denostada con frecuencia, y con el respaldo de textos como éstos. Cuando leo esos comentarios, siempre quiero agregar una nota marginal: "sin embargo, el sistema, después de todo, produjo a John Stuart Mill". Para bien o para mal y con seguridad, en líneas generales para bien, la severa formación produjo un soberbio ejemplo de un tipo muy fino de inteligencia; estamos de acuerdo en que no es el único tipo. La exploración sistemática del funcionamiento de las instituciones humanas; los intentos sistemáticos de reformarlas e idear técnicas para reformarlas aun más: se trata de grandes y positivas actividades humanas, y la objeción contra ellas, en nombre de la "naturaleza humana", no es, bajo sus auspicios más comunes, muy impresionante. Al destacar las deficiencias personales de Bentham, Mill no rechaza los métodos característicos del pensamiento utilitarista. Antes bien, se consagra a los problemas de una nueva situación, diferente en algunos aspectos radicales de la que Bentham se había preocupado por abordar. El primer utilitarismo había sido una doctrina completamente inadecuada para la ascendente clase media, que buscaba la confirmación de su creciente poder a través de reformas dirigidas contra los privilegios de la aristocracia. La doctrina se había teñido, en toda su extensión, de valores apropiados a los nuevos métodos de producción; no es errado decir que este primer período del utilitarismo sirvió para crear en Inglaterra las instituciones políticas y sociales correspondientes a las primeras etapas de la Revolución Industrial. El clímax de este esfuerzo fue la ley de reforma de 1832. Mill, que escribe en los años inmediatamente posteriores a ella, se preocupa por los problemas de la fase siguiente. Bentham había afirmado que el buen gobierno dependía de la responsabilidad de los gobernantes para con "personas cuyo interés, cuyo interés evidente y reconocible, concuerda con el fin en vista".[13]

La ley de reforma había contribuido en mucho a garantizar esa situación favorable para la clase que dirigía la Revolución Industrial. Pero Mill veía ahora la extensión inevitable del principio, y que la "mayoría numérica" cuyo "interés evidente y reconocible" iba a atenderse debía definirse de diferente manera. El nuevo ítem del programa era la democracia política total, y Mill, al ver la justicia

[11] Citado en K. Britton, *John Stuart Mill*, Londres, 1953, p. 13.

[12] John Stuart Mill, *Letters of John Stuart Mill*, compiladas por Elliot, 1910, vol. I, p. 88.

[13] John Stuart Mill, *Bentham*, reeditado en *Mill on Bentham and Coleridge*, *op. cit.*, p. 84 [traducción castellana: *Bentham*, Madrid, Tecnos, 1993].

lógica de ésta, a partir de las premisas de Bentham tal como él las entendía, veía también lo que consideraba los peligros de la ampliación: en particular, una tiranía de la opinión y el prejuicio, una "voluntad de la mayoría" que aplastara y tal vez suprimiera la opinión minoritaria. Al escribir *The Last Hundred Days of English Liberty*, la inquietud de Cobbett se había concentrado en los esfuerzos de un gobierno autoritario por eliminar a los más peligrosos partidarios de la reforma. Cuando tocó a Mill escribir su ensayo *On Liberty* [*Sobre la libertad*], el énfasis había cambiado y él se había movido a la par de su tiempo. La preocupación central era ahora la preservación de los derechos de los individuos y las minorías contra la Opinión Pública y el Estado democrático. Y fue aquí donde Mill consideró tan útil a Coleridge, en especial su idea de la "intelectualidad" [*"clerisy"*], una clase nacionalmente dotada, "para el cultivo del aprendizaje y la difusión de sus resultados en la comunidad. [...] Consideramos que la instauración definitiva de este principio fundamental será uno de los beneficios permanentes que la ciencia política deba a los filósofos conservadores".[14]

Mill fundaba su defensa de la libertad individual en otros argumentos centrales, pero advertía la utilidad, contra la tiranía del "interés", de una clase tan aparentemente desinteresada.

En el momento de escribir estos ensayos, Mill veía, aun más que el peligro de una tiranía mayoritaria, el peligro resultante del éxito del primer período de la Revolución Industrial, la dominación de la vida nacional por el comercialismo del *laissez-faire*: "La idea que Bentham tiene del mundo es la de un grupo de personas que buscan su propio interés y placer".[15]

Ésta no era la libertad o liberación individual tal como la había definido Mill el intelectual, en términos de la libertad de pensamiento, sino según la definición de la ascendente clase industrial, con la sombra de Bentham como apoyo, en términos de la libertad "de hacer lo que quisieran con lo suyo". Frente a esto, Mill tuvo que replantearse las bases del pensamiento utilitarista y, como consecuencia, llegó a lo que acaso sea su juicio central sobre Bentham:

> Una filosofía como la de Bentham [...] puede enseñar los medios de organizar y regular la parte meramente *comercial* de los dispositivos sociales. [...] No hará nada (excepto en ocasiones, como un instrumento en manos de una doctrina más elevada) en favor de los intereses espirituales de la sociedad; y ni siquiera es suficiente en sí misma para los intereses materiales. [...] Bentham no puede hacer otra cosa que indicar medios por los cuales, en cualquier estado dado del espíritu de la nación, es posible proteger los intereses materiales de la sociedad; haciendo a un lado la cuestión, que otros deben juzgar, de si el uso de tales medios tendrá alguna influencia nociva sobre el carácter nacional.[16]

Naturalmente, en este punto eran pertinentes las críticas de Coleridge. Estaban sus famosas preguntas, planteadas en *On the Constitution of Church and State*: "¿Ha mejorado el bienestar nacional, han mejorado la riqueza y la felicidad del pueblo, con el incremento de la prosperidad circunstancial? ¿Es la creciente

[14] *Ibid.*, p. 148.
[15] *Ibid.*, p. 70.
[16] *Ibid.*, p. 73.

cantidad de individuos adinerados lo que habría que entender como la riqueza de la nación?"[17]

Y una vez más:

> No es infrecuente que cien mil *operarios* (señalad esta palabra, porque *en este sentido* las palabras son cosas) estén desempleados a la vez en los distritos algodoneros y, dejados en manos de la asistencia parroquial, dependan de insensibles capataces para conseguir alimentos. La doctrina malthusiana proporcionaría efectivamente cierto alivio, si no se tratara de una doble cuestión. Si dijerais a un hombre: "No tienes nada que reclamarme; debes cumplir el papel que te tocó en suerte en el mundo; hazlo, pues. En un estado natural, si yo tuviera alimentos, te ofrecería una parte por compasión, por humanidad; pero en este estado avanzado y artificial de la sociedad, no puedo brindarte asistencia: debes padecer hambre. Viniste al mundo cuando éste no podía sustentarte". ¿Cuál sería la respuesta de este hombre? Diría: "Desestimas toda relación conmigo; ¿no tengo yo nada que reclamarte? No puedo tener entonces obligaciones para contigo, y esta pistola me pondrá en posesión de tu riqueza. Puedes dejar tras de ti una ley que ha de colgarme, pero ¿qué hombre que haya visto frente a sí la certeza del hambre temió alguna vez la horca?" Esta aborrecible práctica de considerar siempre *sólo* lo que parece *oportuno* para la ocasión, al margen de todo principio o sistema ampliado de acción, de no escuchar nunca los verdaderos e infalibles impulsos de nuestra mejor naturaleza, es la que ha conducido a los hombres de corazón frío al estudio de la economía política y la que convirtió nuestro Parlamento en un verdadero comité de seguridad pública. A él se ha conferido todo el poder, y en pocos años seremos gobernados por una aristocracia o, lo que es aún más probable, por una despreciable oligarquía democrática de verbosos economistas, comparada con la cual la peor forma de aristocracia sería una bendición.[18]

Como útil recordatorio de la complejidad de las reacciones en este período, vale la pena señalar que este comentario de Coleridge casi podría haber sido escrito por Cobbett; en rigor, el punto de partida del argumento fue utilizado repetidamente por éste, que insistió una y otra vez en la respuesta esperada del hombre pobre.

Lo que Mill tomó de Coleridge está indicado con bastante justeza por la frase "al margen de todo principio o sistema ampliado de acción". Puesto que Mill era demasiado inteligente para suponer que las deficiencias de un sistema particular –en este caso el benthamismo– significaban algún tipo de argumento contra el sistema como tal. Siempre existe uno u otro tipo de sistema: uno puede establecerse y confundirse por lo tanto con la "naturaleza humana" permanente; otro puede ponerlo en tela de juicio y calificarse, por estar aún en la etapa de la doctrina, de dogmático y abstracto. El argumento contra el sistema como tal es incómodo o ignorante. Lo que atraía a Mill, en su reconsideración del benthamismo, era el acento sobreentendido en *ampliado*, una palabra clave de Coleridge. Éste quería un *principio o sistema ampliado de acción* como mejora de un sistema sólo competente en "la parte meramente *comercial* de los dispositivos sociales", y ni

[17] Samuel Taylor Coleridge, *On the Constitution of Church and State*, edición de 1837, p. 67.

[18] Samuel Taylor Coleridge, "Table Talk", registrada por T. Allsop; reeditada en *Nonesuch Coleridge*, pp. 476-477.

siquiera suficientemente competente para ello. ¿En qué podría consistir este nuevo principio o sistema ampliado?

> La peculiaridad de la escuela germano-coleridgiana radica en que, más allá de la controversia inmediata, vio los principios fundamentales implicados en todas ellas. Sus miembros fueron los primeros (con la excepción de algún pensador solitario aquí o allá) que indagaron con cierta comprensión o profundidad las leyes inductivas de la existencia y el desarrollo de la sociedad humana. [...] Produjeron así, no un elemento de defensa partidista, sino una filosofía de la sociedad, en la única forma en que todavía es posible, la de una filosofía de la historia; no la defensa de determinadas doctrinas éticas o religiosas, sino una contribución, la mayor que haya hecho clase alguna de pensadores, a la filosofía de la cultura humana.[19]

El énfasis debe recaer en la penúltima palabra de esta cita, porque la idea de Cultura, en efecto, se incorpora de manera decisiva al pensamiento social inglés desde la época de Coleridge, como aquí lo reconoce tan aptamente Mill, que prosigue:

> Las mismas causas [a saber, las que habían producido la nueva insistencia en los estudios históricos] condujeron naturalmente a la misma clase de pensadores a hacer lo que sus predecesores nunca podrían haber hecho, por la filosofía de la cultura humana. Puesto que la tendencia de sus especulaciones los obligó a ver en el carácter de la educación nacional existente en cualquier sociedad política, a la vez la causa principal de su permanencia como sociedad y la fuente primordial de su índole progresiva: la primera en la medida en que esa educación funcionaba como un sistema de disciplina coercitiva; la segunda por la extensión en que suscitaba y vigorizaba las facultades activas. Además, no considerar la cultura del hombre introspectivo como el problema de los problemas habría sido incompatible con la creencia que muchos de estos filósofos alimentaban en el cristianismo, y el reconocimiento por parte de todos ellos de su valor histórico y el papel primordial que cumplió en el progreso de la humanidad. Pero no dejemos de señalar que también en este aspecto se elevaron a los principios y no se aferraron al caso particular. La cultura del ser humano había sido llevada a alturas nada corrientes y la naturaleza humana había exhibido muchas de sus más nobles manifestaciones, no sólo en los países cristianos, sino en el mundo antiguo, en Atenas, Esparta, Roma; aun más, hasta los bárbaros, como los germanos, o salvajes todavía más inmoderados, los feroces indios y también los chinos, los egipcios, los árabes, tenían su propia educación y su propia cultura; una cultura que, cualquiera hubiese sido su tendencia en general, había tenido éxito en uno u otro aspecto. Toda forma de organización política, toda condición de sociedad, cualesquiera hubieran sido sus otras obras, habían creado su modelo de carácter nacional. Cuál era ese modelo y cómo había llegado a ser lo que era, eran cuestiones que el metafísico podía pasar por alto, pero no el filósofo de la historia. Por consiguiente, las concepciones tocantes a los diversos elementos de la cultura humana y las causas con influencia sobre la formación del carácter nacional, que saturan los escritos de la escuela germano-coleridgiana, dejaron en la sombra todo lo que se había realizado antes o lo intentado

[19] J. S. Mill, *Coleridge*, reeditado en *Mill on Bentham and Coleridge*, *op. cit.*, pp. 129-130.

simultáneamente por cualquier otra escuela. Dichas concepciones son, más que todo el resto, el rasgo característico del período goethiano de la literatura alemana; y se difundieron profusamente a través de los escritos históricos y críticos de la nueva escuela francesa, así como de Coleridge y sus seguidores.[20]

El énfasis en la Cultura, decidió Mill, era el modo de ampliar la tradición utilitarista. Observó el estado de las cosas anterior al movimiento reformador en el cual él había nacido, y concluyó:

> No era un estado de cosas que pudiera aconsejarse a ningún espíritu grave. Era indudable que tras no mucho tiempo produciría dos clases de hombres: una, que exigía la extinción de las instituciones y credos que habían existido hasta entonces; la otra, que se convirtieran en realidad; una que llevó las nuevas doctrinas hasta las últimas consecuencias; la otra, que reafirmó el mejor significado y propósitos de lo antiguo. El primer tipo alcanzó su mayor altura en Bentham; el segundo, en Coleridge. A nuestro juicio, ambas clases de hombres, que parecen ser y se creen enemigos, son en realidad aliados. Los poderes que esgrimen son polos opuestos de una gran fuerza de progreso. Lo realmente odioso y despreciable era el estado que los precedió y que cada uno de ellos, a su manera, hace ya muchos años se afana por mejorar.[21]

Mill simplifica, desde luego, cuando habla de alianza entre estas "dos clases de hombres". Simplifica, como suele hacerlo, al abstraer las opiniones y las intenciones especulativas de los intereses y fuerzas particulares a través de los cuales esas opiniones cobran actividad. No obstante, tras reconocer el valor de la reforma benthamita, encuentra ahora una forma de expresar su convicción de que la recién reformada civilización industrial es limitada e inadecuada. Coleridge había elaborado esta idea de Cultura, el tribunal de apelaciones al que todos los dispositivos sociales debían someterse. Es preciso que ahora examinemos con más detenimiento esta idea, en ciertos pasajes de *On the Constitution of Church and State* que Mill no cita. En primer lugar, en el quinto capítulo de la obra de Coleridge:

> La permanencia de la nación [...] y su carácter progresivo y libertad personal [...] dependen de la continuidad de una civilización progresista. Pero la civilización es en sí misma un bien a medias, cuando no, y mucho más, una influencia corruptora, la fiebre hética de la enfermedad y no la lozanía de la salud, y será más adecuado llamar a una nación así distinguida un pueblo barnizado más que pulido, cuando esa civilización no se funda en el cultivo, el desarrollo armonioso de las cualidades y facultades que caracterizan nuestra humanidad.[22]

Es evidente que Coleridge trata aquí de establecer un criterio de "salud" al que pueda apelarse con más seguridad que al "bien a medias" de la "civilización". Coleridge define este criterio en la palabra *cultivo*: la primera vez, en realidad, que el término se utiliza para señalar una condición general, un "estado o hábito"

[20] *Ibid.*, pp. 131-133.
[21] *Ibid.*, p. 140.
[22] S. T. Coleridge, *On the Constitution...*, *op. cit.*, v.

mental. La palabra depende, por supuesto, de la fuerza del importante adjetivo *cultivado*, del siglo XVIII. Lo que Coleridge llama aquí *cultivo* otros, como Mill, iban a llamarlo *cultura*.

Coleridge vuelve a plantear la misma observación general al final de su análisis de la función de la Iglesia Nacional:

> Y es de especial importancia para los objetos aquí considerados el que sólo por la calidez vital difundida por estas verdades entre los muchos, y por la luz orientadora de la filosofía, que es la base de la divinidad, poseída por los pocos, puedan la comunidad o sus gobernantes comprender en su plenitud o apreciar justamente *la distinción permanente y el contraste ocasional entre el cultivo y la civilización*; o que se les haga entender ésta, la más valiosa de las lecciones impartidas por la historia y ejemplificada tanto en sus documentos más antiguos como en los más recientes: que una nación nunca puede ser una raza demasiado cultivada, pero puede convertirse con facilidad en una raza civilizada en exceso.[23]

"La distinción permanente y el contraste ocasional"; y Coleridge ya había hablado del Cultivo como "el fundamento, la condición antecedente necesaria, tanto de [...] la permanencia como del carácter progresivo".

Coleridge afirmaba esta idea de Cultivo, de Cultura, como una idea *social*, que debía estar en condiciones de encarnar verdaderas ideas de valor. Mill había escrito: "Bentham nunca reconoce al hombre como un ser capaz de perseguir la perfección espiritual como un fin".[24]

Desde luego, la idea de que el hombre era capaz de hacerlo y que la búsqueda de la perfección era la actividad preponderante de su vida se afirmaba ampliamente en otros ámbitos, especialmente entre los autores cristianos. Pero a juicio de Mill, Coleridge había sido el primero en intentar definir, en términos de su cambiante sociedad, las condiciones *sociales* de la perfección del hombre. En sus escritos sociales, Coleridge ponía el acento en las *instituciones*. Las incitaciones a la perfección provenían, en verdad, del "corazón cultivado" –esto es, de la conciencia interna del hombre– pero, como Burke antes que él, Coleridge insistía en la necesidad de instituciones que confirmaran y constituyeran los esfuerzos personales del hombre. De hecho, el cultivo, aunque un proceso interno, nunca era un proceso meramente individual. Lo que en el siglo XVIII había sido un ideal de personalidad –una calificación personal para participar en la sociedad educada– tenía que redefinirse ahora, frente al cambio radical, como una condición de la cual dependía la sociedad en su conjunto. En esas circunstancias, el cultivo o la cultura se convertía en un factor explícito en la sociedad, y su reconocimiento determinaba el estudio de las instituciones.

Hoy podemos ver que, como resultado de los cambios producidos en la sociedad en la época de la Revolución Industrial, el cultivo no podía darse por sentado como proceso, sino que tenía que afirmarse como un centro absoluto y acordado que había que defender. Contra el mecanicismo, la acumulación de fortunas y la propuesta de la utilidad como origen del valor, proponía una idea social diferente y superior. Se convertía, en rigor, en el tribunal de apelaciones mediante el cual

[23] *Ibid.*
[24] J. S. Mill, *Bentham*, reeditado en *Mill on Bentham and Coleridge*, *op. cit.*, p. 66.

podía condenarse a una sociedad que construía sus relaciones en términos del vínculo dinerario. Al fundarse en una idea del "desarrollo armonioso de las cualidades y facultades que caracterizan nuestra humanidad", esta condición general, el Cultivo, podía considerarse como el estado observable más elevado de los hombres en sociedad, y era posible establecer y subrayar "la distinción permanente y el contraste ocasional" entre él y la *civilización* (el progreso corriente de la sociedad). Coleridge examinó con ese espíritu la constitución del Estado y propuso que dentro de él se dotara a una clase dedicada a la preservación y extensión del cultivo. En su enfoque general, seguía a Burke; pero mientras que éste consideraba cumplida la condición dentro de la organización tradicional de la sociedad, Coleridge la juzgaba amenazada por el impacto del cambio. Frente a los procesos desintegradores del industrialismo, el cultivo tenía que ser entonces, más que nunca, socialmente ratificado. La idea social de la Cultura, ahora incorporada al pensamiento inglés, significaba que se había formulado una idea que expresaba el valor en términos independientes de la "civilización" y por ende, en un período de cambio radical, independientes del progreso de la sociedad. El criterio de la perfección, el "desarrollo armonioso de las cualidades y facultades que caracterizan nuestra humanidad", estaba ahora disponible, no simplemente para influir en la sociedad, sino para juzgarla.

Vale la pena mencionar los términos de las propuestas de Coleridge sobre una clase dotada cuya tarea debía ser el "cultivo general". El autor la llama intelectualidad o Iglesia Nacional, que "en su acepción primordial e intención original comprendía a las personas doctas de todas las denominaciones; los sabios y profesores de [...] todas las llamadas artes y ciencias liberales".[25]

Coleridge veía esta clase como el tercer estado del reino.

> Así como en el primer estado (*propietarios de tierras*) se velaba por la permanencia de la nación; y en el segundo estado (*comerciantes y manufactureros*) por su carácter progresista y su libertad personal, mientras que en el rey se establecían la cohesión por la interdependencia y la unidad del país, sólo resta al tercer estado ese interés que es el fundamento, la condición antecedente necesaria de los dos primeros.[26]

El mantenimiento de esta intelectualidad, cuyo cuidado era entonces la "condición antecedente necesaria" de la "permanencia" y el "carácter progresista", quedaría a cargo de una porción específicamente reservada de la riqueza nacional, que Coleridge llama "Nacionalidad". Esto significaría su establecimiento como una Iglesia Nacional; pero la Iglesia no debía entenderse únicamente como la "Iglesia de Cristo", porque de ese modo se la "reduciría [...] a una religión" y por lo tanto a una mera secta. La teología representaría, sin duda, la "savia circulante y la vida", pero el objeto de la clase en su conjunto era el cultivo general:

> Cierta cantidad más pequeña permanecería en las fuentes de las humanidades, en el cultivo y la ampliación del conocimiento ya poseído y la vigilancia de los intereses de la ciencia física y moral; siendo asimismo los instructores de

[25] S. T. Coleridge, *On the Constitution...*, *op. cit.*, v.
[26] *Ibid.*

aquellos que constituían o habrían de constituir las restantes clases más numerosas de la orden. Los miembros de este último cuerpo, mucho más numerosos, se distribuirían por todo el país, a fin de no dejar que ni siquiera su división o parte más pequeña careciera de un guía, custodio e instructor residente en ella; los objetos e intención final de toda la orden serían éstos: preservar los depósitos y custodiar los tesoros de la civilización pasada y vincular de tal modo el presente y el pasado; perfeccionar y aumentar aquéllos, y así conectar el presente con el futuro; pero especialmente difundir en toda la comunidad y entre todos los nacionales calificados por sus leyes y derechos, la cantidad y calidad del conocimiento indispensable tanto para la comprensión de esos derechos como para el cumplimiento de los deberes correspondientes.[27]

La propiedad nacional, que consiste en mantener este trabajo, "no puede legítimamente enajenarse y [...] nunca ha sido enajenada de sus propósitos originales sin un execrable perjuicio para la nación".[28]

Cuando se produce esa enajenación, el Estado puede actuar legítimamente para restaurar dicha propiedad y volver a dedicarla a sus usos originales. Esto se hará por medio de la "Iglesia Nacional", pero no necesariamente a través de las organizaciones eclesiásticas existentes: "No afirmo que las utilidades de la Nacionalidad no puedan invertirse legítimamente, excepto en lo que hoy aludimos por clérigos y clero establecido. En todas partes di a entender lo contrario".[29]

La idea lleva en todos sus aspectos el sello peculiar de la mente de Coleridge. En términos inmediatos, el comentario de Mill es probablemente justo: "Al poner claramente de manifiesto qué debería ser un establecimiento eclesiástico nacional [...] formuló la sátira más severa de lo que éste es en realidad".[30] No obstante, para Mill, como para nosotros, la importancia radica en el principio.

Mill encontró en Coleridge, entonces, el *sistema ampliado de acción* que creía necesario. Probablemente sea acertado decir que gran parte de su obra ulterior se ve afectada de manera importante por esta ampliación del principio, aunque las direcciones por las que se encauzó están a cierta distancia de las tomadas por los autores que prosiguieron deliberadamente el tipo de indagación de Coleridge. Las últimas obras de Mill están dominadas por dos factores: su extensión de los métodos y afirmaciones de la reforma utilitarista a los intereses de la naciente clase obrera; y su esfuerzo por conciliar el control democrático con la libertad individual. En rigor de verdad, ese programa iba a poner en marcha la subsiguiente línea principal del pensamiento social inglés; su influencia es evidente, no sólo en el socialismo fabiano sino en una vasta área de la legislación moderna característica. Es indudable que Mill estimaba, como suele estimarse, que la idea de cultura, que le había impresionado en Coleridge, estaba adecuadamente amparada, en términos de una institución social, por la extensión del sistema de educación nacional. En la segunda mitad del siglo XIX, Mill es tan sensato en cuestiones específicas en las que Carlyle y hasta Ruskin son tan notoriamente absurdos, que nos es fácil llegar a la conclusión de que su utilitarismo ampliado y "humanizado" era de hecho el mejor resultado que podría haberse ambicionado.

[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*, VI.
[29] *Ibid.*
[30] J. S. Mill, *Coleridge*, en *Mill on Bentham and Coleridge*, *op. cit.*, p. 147.

En otro momento de esta investigación, sobre la base de nuestra experiencia ulterior, habrá que discutir si es efectivamente así y si este tipo de desarrollo es, en concreto, valioso para nosotros. En esta etapa debe destacarse que lo que Mill tomó de Coleridge difiere de lo que este mismo ofrecía: una actitud que es ciertamente necesaria si pretendemos entender el desarrollo subsiguiente de la idea de Cultura. Mill usa la palabra *cultura* en otro contexto importante, cuando describe, en su *Autobiography*, el efecto que los poemas de Wordsworth tuvieron sobre él en un momento de crisis emocional. Estos poemas, escribe,

> parecían ser la cultura misma de los sentimientos que yo buscaba. En ellos me parecía abrevar en una fuente de alegría interior, de placer comprensivo e imaginativo, que podían compartir todos los seres humanos; que no tenía relación con la lucha o la imperfección, sino que podía enriquecerse con cualquier mejora de la condición material o social de la humanidad. En ellos me parecía aprender cuáles serían las fuentes perennes de la felicidad, cuando todos los mayores males de la vida hubiesen sido eliminados.[31]

Esa conclusión es pertinente, desde luego, para su anterior descripción de la propia crisis:

> En este estado de ánimo se me ocurrió preguntarme directamente: "Supón que se realizaran todos tus objetivos en la vida; que todos los cambios que anhelas en las instituciones y opiniones pudieran concretarse en este mismo instante: ¿significaría esto una gran alegría y felicidad para ti?" Y una irreprimible autoconciencia respondió claramente: "¡No!" Ante ello se abatió mi corazón y todos los cimientos sobre los que estaba construida mi vida se derrumbaron.[32]

Mill plantea la situación con tanta claridad que todos lo entendemos, y el estado de ánimo que describe se ha convertido, supongo, en característico. Estos párrafos son hoy el punto de referencia clásico para quienes deciden que el deseo de reforma social es en última instancia inadecuado, y que el arte, la "fuente de alegría interior", está por fortuna siempre presente como alternativa. Pero esta posición muy común, ya sea en Mill o en otros, es bastante dudosa. Mill se aparta de una organización exclusivamente racional del esfuerzo; sólo se trata de un apartamiento del deseo de reforma social cuando éste tiene sus raíces en ese tipo de adhesión intelectual. Como el primer Mill, muchos hombres basaron su pensamiento social únicamente en ese tipo de adhesión, y retroceder ante la extensión inevitable de la experiencia es entonces bastante natural. También es comprensible que, en los hombres sensibles, el apartamiento adopte la forma del tipo de apego de Mill a la poesía. Ésta, tal como él la describe, es "la cultura misma de los sentimientos", pero no es sólo eso; no tiene "relación con la lucha o la imperfección", es decir, es una esfera separada e ideal. Los sentimientos democráticos permanecen: el placer se enriquecerá "con cualquier mejora de la condición material o social de la humanidad". Entretanto, sin embargo, no es sólo una promesa sino un refugio, un punto de contacto con "las fuentes perennes de la felicidad". Y esta

[31] John Stuart Mill, *Autobiography*, reeditado en World's Classics, p. 125 [traducción castellana: *Autobiografía*, Madrid, Alianza, 1986].
[32] *Ibid.*, p. 113.

forma de considerar la poesía y el arte en general ha llegado a ser muy común, con el obvio juicio sobreentendido acerca del resto de la actividad social del hombre.

La objeción básica a este modo de considerar la poesía es que hace de ésta un *sustituto* del sentimiento. Lo hace porque el método normal de organización intelectual, en mentes de esas características, tiende a negar la sustancia de los sentimientos, a desestimarlos como "subjetivos" y, por lo tanto, susceptibles de oscurecer u obstaculizar la marcha corriente del pensamiento. Si la mente es una "máquina de pensar", el sentimiento, en el sentido habitual, es irrelevante para su funcionamiento. Sin embargo, la "máquina de pensar" habita toda una personalidad que está sometida, como en el caso de Mill, a presiones complejas e incluso al colapso. Al advertir esta situación, una mente organizada de ese modo concibe la necesidad de un "departamento" adicional, un área reservada especial en la que el sentimiento pueda desplegarse y organizarse. Supone, de inmediato, que ese "departamento" existe en la poesía y el arte, y considera que el recurso a dicha área reservada es en realidad un "ensanchamiento" de la mente. Esa actitud ha llegado a ser característica, y tanto la práctica como la apreciación del arte se vieron afectadas por el hecho de que éste, de tal modo, fuera manejado como una cláusula de salvedad en un mal tratado.

En la idea romántica de la poesía había elementos que tendían a ser complacientes con este tipo de falsa adhesión. La especialización de la poesía en la función de "una cultura de los sentimientos" puede verse como parte del mismo estado de ánimo que produjo la estrechez racional característica del pensamiento utilitarista. El sentimiento y el pensamiento, la poesía y la investigación racional, parecían ser antítesis entre las que había que "escoger" o que debían oponerse unas a otras. Pero en realidad eran antítesis dentro de una disrupción: la confusión de los hombres atormentados por este espectro de una "mente".

Si Mill le hubiese prestado atención, Coleridge podría haber aclarado esta cuestión; haberla aclarado, al menos, como una cuestión, aun cuando su propio método de organización no hubiera podido transferirse. Era evidentemente imposible que Mill comprendiera el tipo de apego de Coleridge a la experiencia. Toda una posición como la de este último no puede proponerse para convencer; no es ni podría ser un elemento persuasivo. Lo máximo que un hombre como Coleridge puede ofrecer es un ejemplo, pero, en la medida en que comprendemos su posición, comprendemos también que un ejemplo es, en efecto, lo más valioso que puede ofrecerse. El tipo de pensamiento que observamos en Coleridge concentra nuestra atención, no en la justificación racional de Mill de una sociedad, sino, casi íntegramente, en las *relaciones* entre ejemplo personal e institución social.

No podemos aquí sino indicar brevemente el enfoque fundamental de Coleridge. Su mejor descripción está, tal vez, en una frase típicamente complicada de una carta a Wordsworth:

> En síntesis, la necesidad de una revolución general en los modos de desarrollar y disciplinar la mente humana mediante la sustitución por la vida y la inteligencia [...] de la filosofía del mecanicismo que, en todo lo que es más digno del intelecto humano, asesta la *Muerte* y se engaña al confundir las imágenes claras con concepciones distintas, y que demanda ociosamente concepciones donde sólo las intuiciones son posibles o adecuadas a la majestad de la Verdad. En resumen,

los hechos elevados a la teoría, la teoría a las leyes y las leyes a potencias vivientes e inteligentes.[33]

Y también:

> En consecuencia, el cimiento de toda verdadera filosofía es la plena aprehensión de la diferencia entre la contemplación de la razón, a saber, la intuición de las cosas que surge cuando nos poseemos como uno con el todo, que es conocimiento sustancial y se presenta cuando se transfiere la realidad a las negaciones de la realidad, al marco siempre variable de la vida uniforme, y nos pensamos como seres separados y ponemos la naturaleza como antítesis de la mente, así como el objeto lo es del sujeto, la cosa del pensamiento y la muerte de la vida. Esto es conocimiento abstracto, o la ciencia de la mera comprensión [...] que conduce luego a una ciencia de la ilusión sólo cuando existe por sí misma en vez de ser el instrumento de la primera (esa intuición de las cosas que surge cuando nos poseemos como uno con el todo), en vez de ser, por decirlo así, una traducción del mundo viviente en una lengua muerta, con la finalidad de la memoria, el ordenamiento y la comunicación general.[34]

La distinción importante es la que se hace entre "conocimiento sustancial" y "conocimiento abstracto", pero la función de este último no se niega: una función de "memoria, ordenamiento y comunicación general". El contraste no es entre "pensamiento" y "sentimiento" sino entre modos de ambos; se insiste en la unidad de los modos sustanciales de uno y otro:

> Mi opinión es ésta: sólo puede alcanzar el pensamiento profundo un hombre de sentimiento profundo, y toda verdad es una especie de revelación. [...] Es *insolente diferir* en *opinión* de la *opinión pública*, si es sólo *opinión*.[35]

> Por el sentimiento profundo *opacamos* nuestras *ideas*, y a esto nos referimos cuando hablamos de nuestra vida, de nosotros mismos.[36]

> Esta elevación del espíritu por encima de las apariencias de la costumbre y los sentidos, hacia un mundo espiritual, esta vida en la idea, aun en lo supremo y deiforme, única que merece el nombre de vida y sin la cual nuestra vida orgánica no es sino un estado de sonambulismo; esto es lo que nos proporciona la sola ancla en la tormenta y al mismo tiempo el principio justificador de toda verdadera sabiduría, la solución satisfactoria de todas las contradicciones de la naturaleza humana, de todo el misterio del mundo. Sólo esto pertenece y habla inteligiblemente a todos por igual, los instruidos y los ignorantes, con tal de que el corazón escuche. Puesto que presente en todos por igual, puede despertarse pero no darse. No se suponga, empero, que es una especie de conocimiento. ¡No! Es una forma de ser o, en rigor, el único conocimiento que verdaderamente *es*, y toda otra ciencia sólo es real en la medida en que es simbólica de éste.[37]

[33] Samuel Taylor Coleridge, carta a Wordsworth del 30 de mayo de 1815: reeditada en *Nonesuch Coleridge*, *op. cit.*, p. 661.
[34] Samuel Taylor Coleridge, *The Friend* (1818), sección 2, ensayo 11.
[35] Samuel Taylor Coleridge, carta a Poole, 23 de marzo de 1801.
[36] Samuel Taylor Coleridge, *Notebooks* (1801), reeditados en *Nonesuch Coleridge*, *op. cit.*, p. 158.
[37] S. T. Coleridge, *The Friend*, *op. cit.*, sección 2, ensayo 11.

Por supuesto, cuando Coleridge pasa del ejemplo a la formulación, también pasa a una actividad más nebulosa y discutible. Incluso es posible ver cómo Mill hizo lo que hizo con los intentos de sistematización de Coleridge. En éste hay siempre una mezcla de conocimiento sustancial y abstracto, de acuerdo con sus propias definiciones, y por momentos confunde con bastante facilidad uno con el otro. No obstante, en los principales puntos en que insiste ofrece algo tan radicalmente diferente de Bentham y tan diferente, también, del intento de "ensanchamiento" de Mill, que su influencia no debe interpretarse como la de un control "humanizador" sino, antes bien, pese al carácter incompleto de su formulación, como una concepción *alternativa* del hombre y la sociedad. No obstante, esa concepción "puede despertarse pero no darse".

Es factible considerar que la construcción de la "Cultura" en términos de las artes se origina en Coleridge y más tarde en Ruskin. Sin embargo, ésta es también una conclusión parcial, porque las artes sólo son en esencia un símbolo del tipo de "conocimiento sustancial" que Coleridge procuraba describir. El mismo criterio es al menos igualmente necesario en otros aspectos de nuestra actividad. Coleridge fue en efecto, como lo calificó Mill, una "mente seminal"; pero la semilla, como la de la parábola, cayó en diferentes clases de terreno. En el propio Mill, produjo lo que llamé "utilitarismo humanizado". En Ruskin y Carlyle (que trabajaban en parte con las mismas fuentes que Coleridge) alimentó un conjunto particular de principios sociales, muy diferentes de los de Mill, aunque tampoco carecieron de influencia sobre el desarrollo ulterior de la sociedad. Más adelante se unió a la influencia de T. H. Green y toda la escuela idealista que abordaba la cuestión de las funciones del Estado de una manera que Coleridge habría reconocido y valorado. No obstante, una mente seminal, cuando es la de un Coleridge, no podrá juzgarse de manera adecuada exclusivamente en términos de su cosecha intelectual. Al margen de ella, e incluso al margen de parte de su propio "conocimiento abstracto", Coleridge ha seguido siendo un ejemplo, en la experiencia, del mayor de los valores: "Nunca antes vi semejante compendio del *pensar* como un acto y una energía puros: del pensar diferenciado del pensamiento".[36]

[36] S. T. Coleridge, *Notebooks*, en *Nonesuch Coleridge*, *op. cit.*, p. 159.

Capítulo 4
THOMAS CARLYLE

En 1829, en la *Edinburgh Review*, Carlyle publicó su importante ensayo "Signs of the times". Ésta fue su primera gran contribución al pensamiento social de su época, pero tal vez sea también su contribución más global. Se trata de un ensayo breve, de poco más de veinte páginas, pero en él se expone una posición general que iba a ser el fundamento de toda la obra ulterior de Carlyle y que, por otra parte, se establecería en el pensamiento general de muchos otros escritores y como un elemento esencial en la tradición de la crítica social inglesa.

No es fácil distinguir los elementos de influencia que se aliaron en esa exposición decisiva. La influencia del pensamiento alemán de los cuarenta años anteriores es clara: los nombres inmediatamente pertinentes son los de Goethe, Schiller, Jean Paul y Novalis. Carlyle ya había leído y escrito ampliamente en este campo, y el ensayo sobre Novalis, por ejemplo, escrito el mismo año que "Signs of the times", muestra relaciones evidentes con éste. El contraste entre el pensamiento *mecánico* y *dinámico* figura en él, por ejemplo, en una cita de los *Fragments* [*La enciclopedia (notas y fragmentos)*] del segundo volumen de los *Novalis Schriften*, de cuya reseña se ocupaba. Muchas de las otras ideas y frases pueden rastrearse de manera similar. Hay además signos de la influencia de Coleridge, que había acudido a muchas de las mismas fuentes, pero que también las había desarrollado individualmente. En esa época, Carlyle ya conocía a Coleridge y la relación entre los dos hombres, si bien no siempre clara, es sustancial. Carlyle es más sistemático pero también más limitado que Coleridge: una insinuación en éste se convierte en una posición en aquél. Éstas y otras influencias deben reconocerse, pero pese a ello la originalidad del ensayo de Carlyle no se ve esencialmente afectada. La historia de las ideas es un estudio muerto si se mueve únicamente en términos de la abstracción de influencias. Lo importante en un pensador como Carlyle es la calidad de su respuesta directa: los términos, las formulaciones, la morfología de las ideas, son en verdad un asunto secundario, como también lo es el tema de la influencia. En este ensayo, Carlyle expone una respuesta directa a la Inglaterra de su tiempo: al industrialismo, que él fue el primero en nombrar; a la

sensación, la cualidad de las reacciones generales de los hombres, esa estructura del sentimiento contemporáneo que casi nunca puede aprehenderse directamente; así como al carácter y el conflicto de los sistemas y puntos de vista formales. "Signs of the times" ["Signos de los tiempos"], como expresión, hace hincapié donde corresponde.

Aunque conocido por los estudiosos, el ensayo no goza de un conocimiento tan general como el que merece. Es necesario citarlo, más que cualquier otra cosa de Carlyle. Podemos empezar con la descripción general:

> Si se nos requiriera que caracterizáramos nuestro tiempo con un único epíteto, sentiríamos la tentación de llamarlo, no una Era Heroica, Devocional, Filosófica o Moral sino, por encima de cualquier otra calificación, una Era Mecánica. Es la Edad de la Maquinaria, en todos los sentidos externos e internos de esa palabra. [...] Nada se hace hoy directamente, o a mano; todo por regla o artilugio calculado.[1]

Esta proposición se ilustra, en primer lugar, mediante la referencia a los cambios en los métodos de producción: "En todos los dominios, el artesano vivo es expulsado de su taller, para dar cabida a uno más veloz e inanimado. La lanzadera se desliza de los dedos del tejedor para caer entre unos dedos de hierro que la manejan más rápidamente".[2]

Luego, están los cambios sociales correspondientes:

> Qué cambios, además, introduce la adición de energía en el Sistema Social; cómo se ha incrementado más y más la riqueza, para acumularse al mismo tiempo cada vez más en grandes cantidades, alterando extrañamente las antiguas relaciones y aumentando la distancia entre los ricos y los pobres, será una cuestión para Economistas Políticos, una cuestión mucho más compleja e importante que cualquiera de la que se hayan ocupado hasta hoy.[3]

Éstas son exposiciones claras de un tipo de análisis que ha perdurado hasta convertirse en familiar; al leerlas, es fácil entender el ulterior homenaje de Marx a este aspecto de la obra de Carlyle. Pero éste prosigue su análisis en otra dirección, que Matthew Arnold, al escribir *Culture and Anarchy*, podría haber reconocido:

> No sólo lo externo y material es hoy manejado por la maquinaria, sino también lo interno y espiritual. [...] El mismo hábito regula no sólo nuestros modos de acción, sino nuestros modos de pensamiento y sentimiento. La mente y el corazón de los hombres se mecanizan, lo mismo que sus manos. Han perdido la fe en cualquier clase de esfuerzo individual y fuerza natural. No se esperanzan y combaten por la perfección interna, sino por las combinaciones y dispositivos externos, por instituciones, por constituciones: por uno u otro tipo de Mecanicismo. Todos sus esfuerzos, adhesiones, opiniones, giran en torno del mecanicismo y tienen un carácter mecánico.[4]

[1] Thomas Carlyle, "Signs of the times", en *Works of Thomas Carlyle*, vol. II, p. 233.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, pp. 233-234.
[4] *Ibid.*, pp. 234, 235, 236.

Como ejemplos de ello, Carlyle aduce los siguientes:

> Una percepción interna [...] de que, excepto las externas, no hay verdaderas ciencias; que nuestro único acceso imaginable al mundo interno (en caso de que lo haya) es a través del externo; que, en resumen, lo que no puede investigarse y entenderse mecánicamente, no puede investigarse y entenderse en absoluto.[5]

> El poderoso interés puesto en los *meros dispositivos políticos* [...]. Si las leyes y el gobierno estuvieran en buen orden, todo estaría bien para nosotros; ¡el resto cuidaría de sí mismo! [...] Tan dedicados estamos a este principio, y al mismo tiempo somos tan curiosamente mecánicos, que una nueva actividad, especialmente fundada en él, ha surgido entre nosotros con el nombre de "Codificación", o elaboración de códigos en abstracto; mediante la cual puede proveerse a cualquier pueblo, por una consideración razonable, de un código bien hecho; con más facilidad que a los individuos curiosos de calzones de buena confección, porque en el caso del pueblo *no* es necesario medirlo antes.[6]

> El mecanicismo ha hundido hoy sus raíces en las fuentes primarias de convicción más íntimas del hombre; y desde allí cubre toda su vida y sus actividades con innumerables tallos, portadores de frutos y portadores de veneno. [...] El intelecto, la capacidad que tiene el hombre de conocer y creer, es hoy casi un sinónimo de Lógica, o la mera facultad de ordenar y comunicar. Su instrumento no es la Meditación sino el Argumento. [...] La primera pregunta que hacemos con respecto a cualquier objeto no es "¿qué es?", sino "¿cómo es?" [...] Para cada Porqué debemos tener una Causa. Poseemos nuestra pequeña *teoría* para todas las cosas humanas y divinas.[7]

> La religión es hoy [...] en su mayor parte, un cuerdo sentimiento de prudencia fundado en el simple cálculo [...] por el cual alguna cantidad menor de gozo terrenal puede intercambiarse por una cantidad mayor de gozo celestial. De tal modo, también la Religión es Ganancia, el trabajo por un salario.[8]

> Esta veneración por los físicamente más Fuertes se ha difundido a través de la Literatura. [...] Elogiamos una obra, no como "verdadera", sino como "fuerte"; nuestra más elevada alabanza es decir que nos ha "afectado".[9]

> Nuestra [...] "moralidad superior" es más bien, en verdad, una "criminalidad inferior", no producida por un mayor amor a la Virtud, sino por la mayor perfección de la Policía; y de esa Policía mucho más sutil y fuerte llamada Opinión Pública.[10]

> En todos los sentidos, adoramos el Poder y vamos tras él. [...] Ningún hombre ama hoy la Verdad como ésta debe ser amada, con un infinito amor, sino únicamente con un amor finito, *par amours*, por así decirlo. Aun más, hablando con propiedad, no *cree* en ella ni la conoce, sólo "la *piensa*" ¡y supone que "existen

[5] *Ibid.*, p. 238.
[6] *Ibid.*, pp. 239-240.
[7] *Ibid.*, p. 245.
[8] *Ibid.*, p. 247.
[9] *Ibid.*, pp. 248-249.
[10] *Ibid.*, p. 249.

todas las probabilidades"! La predica en alta voz y se lanza valerosamente con ella hacia adelante, si hay una multitud vitoreando a sus espaldas; no deja de mirar por encima del hombro, sin embargo, y ni bien las aclamaciones languidecen, también él se detiene bruscamente.[11]

Éstas son las faltas de la adhesión *externa*, cuando se ven a la luz de las exigencias internas. Pero:

> Definir los límites de estas dos esferas de la actividad del hombre, que se penetran mutuamente y una por medio de la otra, de una manera tan intrincada e inseparable, sería por su naturaleza un intento imposible. Su importancia relativa [...] variará en diferentes momentos, de acuerdo con las necesidades y disposiciones especiales de esos tiempos. Entretanto, parece bastante claro que sólo en la adecuada coordinación de las dos y en la vigorosa promoción de *ambas*, reside nuestra verdadera línea de acción. El cultivo indebido de la esfera interna o Dinámica conduce a rumbos ociosos, visionarios e impracticables. [...] Una vez más, el cultivo indebido de lo externo, aunque menos inmediatamente nocivo e incluso generador durante un tiempo de muchos beneficios palpables, debe demostrarse a largo plazo, como destructor de la Fuerza Moral, que es la madre de cualquier otra Fuerza, sin duda no menos y acaso aún más desesperadamente pernicioso. Ésta es, en nuestra opinión, la gran característica de nuestra época.[12]

Carlyle quiere que se restablezca el equilibrio, en los términos que él ha fijado. No escribe para rechazar su época, sino para criticarla:

> Somos conscientes de que estos oscuros rasgos pertenecen en mayor o menor medida a otras épocas, tanto como a la nuestra. Esta fe en el Mecanicismo, en la suprema importancia de las cosas materiales, es en todas las edades el refugio común de la Debilidad y el ciego Descontento. [...] También somos conscientes de que, aplicados a nosotros mismos en todo su agravamiento, sólo constituyen la mitad de las circunstancias. [...] Con todos estos males puestos más o menos claramente frente a nosotros, tampoco desesperamos en ningún momento de la suerte de la sociedad. En ese aspecto, la desesperación, e incluso el abatimiento, nos parecen, en todos los casos, sentimientos infundados. Tenemos fe en la imperecedera dignidad del hombre; en la alta vocación para la cual, a lo largo de toda su historia terrenal, ha sido designado. [...] Esta época también avanza. Su inquietud misma, su actividad incesante, su descontento, contienen sustancia promisoria. El conocimiento y la educación abren los ojos de los más humildes; crece sin límite el número de las mentes pensantes. Así es como debe ser, pues nuestra vida no consiste en dar la espalda, en resistir, sino únicamente en abrirse paso hacia adelante con resolución. [...] Hay una lucha profundamente subyacente en todo el tejido de la sociedad; una ilimitada y abrumadora colisión de lo Nuevo con lo Viejo. La Revolución Francesa, tal como hoy es bastante visible, no fue la progenitora de este poderoso movimiento, sino su prole. [...] El resultado final no se desplegó en ese país: aun más, todavía no se desplegó en ningún lado. La libertad política es hasta la fecha el objeto de éstos esfuerzos; pero éstos no se detendrán en ella, ni pueden hacerlo. El hombre aspira oscuramente a una libertad más elevada que el mero liberarse de la opresión de sus semejantes. De

[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*, pp. 244-245.

esa libertad celestial más elevada, que es "el servicio razonable del hombre", todas sus nobles instituciones, sus afanes constantes y sus conquistas más encumbradas no son sino el cuerpo y el emblema cada vez más aproximado.[13]

La crítica de las características de la época es fundamental, pero el tono dominante, especialmente de estos últimos párrafos, es con seguridad muy sorprendente para un lector del siglo XX. Para nosotros, hoy, frases como "la imperecedera dignidad del hombre [...] la elevada vocación [...] abrirse paso hacia adelante con resolución" se ubican de un lado del argumento; la crítica de la "fe en el mecanicismo", en el otro. El primer argumento desdeña hoy corrientemente la crítica, mientras que el segundo, con la misma frecuencia, se deshizo de la fortaleza y la esperanza. La idea del equilibrio no es de las que suelen sugerirse cuando pensamos en Carlyle; pero en este ensayo hay un auténtico equilibrio, así como una magnífica y hoy poco habitual unidad de penetración y determinación. Un hombre que dio sus primeros pasos de este modo bien podría parecer calificado para convertirse en el pensador social más importante de su siglo.

Hubo una época, desde luego, en que existió la difundida creencia en que Carlyle se había convertido efectivamente en eso. Supongo que ya nadie lo cree, y ciertamente no deseo argumentar que es así. La penetración perduró a lo largo de toda su obra; en sus aspectos más indómitos, Carlyle aún puede, de vez en cuando, traspasar incómodamente nuestros supuestos habituales. La limitación, a medida que proseguía la obra de su vida, debe verse primordialmente en una construcción falsa de cuestiones básicas de relación. En este aspecto, es víctima de una situación que había descripto en "Signs of the times". "Esta veneración por los físicamente más fuertes se ha difundido a través de la literatura. [...] En todos los sentidos, adoramos el Poder y vamos tras él": éstos son los signos de la enfermedad que Carlyle observaba, y a la que él mismo sucumbió. El principio conductor de todos sus escritos sociales ulteriores es el del Líder fuerte, el Héroe, y los súbditos que lo veneran. Al calificarse, Carlyle se convierte en una caricatura de ese héroe. Ve, con una terrible claridad, la vacuidad espiritual de las relaciones sociales características de sus días, "con el Pago en Dinero como único nexo" entre hombre y hombre, cuando "hay tantas cosas que el dinero no pagará".[14] La percepción lo aparta por completo del consentimiento de esta construcción de las relaciones; y es, en consecuencia y sin discusión, un radical y un reformador. En este aspecto, sin embargo, está aislado, y así se siente: el marco de las relaciones existentes, la sociedad existente, está contra él, necesariamente, porque él está contra ella. En esa situación, se siente al margen de toda relación social fructífera; no tiene, según las palabras de Burke pero en razón de una circunstancia que éste pasó por alto, "nada de los políticos salvo las pasiones que excitan".[15] Lo que le falta, o de lo que cree carecer, es poder; no obstante, es consciente del poder; consciente, también, de la superioridad de su discernimiento (que no debe reducirse a una presunción meramente personal) sobre los verdaderos problemas de la hora. Bajo el peso de esta tensión la conclusión no es necesaria, pero una y otra vez se llegó a ella, interpreta lo generalmente deseable como lo que él en persona desea; crea la

[13] *Ibid.*, pp. 250-252.
[14] T. Carlyle, *Works, op. cit.*, vol. VI, 1869, p. 154.
[15] E. Burke, *Reflection on the French Revolution, op. cit.*, p. 12.

imagen del héroe, "el hombre fuerte que está solo", el dirigente, el líder poseído por una visión, que será escuchado, reverenciado, obedecido. Es habitual explicar esta conclusión en términos de la psicología personal de Carlyle: la impotencia que se proyecta como poder. Pero esto, si bien pertinente en la medida en que pueda corroborarse, hace menos que justicia a la cualidad representativa de su conclusión. El fenómeno, en rigor, es general, y tal vez ha sido especialmente marcado en las últimas seis o siete generaciones. La explicación es mecánica a menos que discriminemos, con mucho cuidado, entre las finalidades por las cuales se ambiciona el poder. En el caso de Carlyle, esas finalidades son, en esencia, positivas y ennoblecedoras; la normalidad antagónica, la de la sociedad que él deseaba reformar, es moralmente inferior á ellas en todos los aspectos. Éste es, por cierto, el cariz trágico de la situación: que una penetración genuina, una visión genuina, se vieran arrastradas hacia la situación misma, la estructura misma de relaciones a las cuales se oponían, hasta hacer que un juicio civilizador se convirtiera en bárbaro en su manipulación, y un propósito heroico, una "elevada" vocación, encontraran su expresión final en una concepción de las relaciones humanas que sólo es una versión idealizada de la sociedad industrial de clases. El juicio, "en todos los sentidos adoramos el Poder y vamos tras él", retorna en efecto como un eco burlón.

La mayor parte de los escritos de Carlyle es la recreación imaginativa de hombres de noble poder. Al faltar hombres vivos, suscribimos un contrato social con una biografía. Los escritos sobre Cromwell, Federico el Grande y otros encarnan ésta, la más curiosa de las experiencias: un hombre que establece relaciones personales con la historia y pone casa con los muertos ilustres. Los escritos más relevantes son hoy el ensayo sobre el *Chartism*, las conferencias sobre los *Heroes and Hero-Worship*, los *Latter-Day Pamphlets*, *Past and Present* y *Shooting Niagara*. No obstante, la unidad de la obra de Carlyle es tal que casi todo lo que escribió tiene conexión con sus cuestiones principales; su análisis más completo del mecanicismo, por ejemplo, se encontrará en *Sartor Resartus* [*ídem*], y también allí, en un pasaje brillante, nos legó el autor el nombre del industrialismo y dio su primera definición.

El ensayo sobre el *Chartism*, publicado en 1839, es un fino ejemplo de su método desarrollado y sus convicciones. Escrito en vísperas de la crisis de hambre de la década de 1840, comienza con una idea característica:

> Sabemos que, de acuerdo con los periódicos, el cartismo se extinguió; que un Ministerio de la Reforma "suprimió la quimera del cartismo" de la manera más oportuna y eficaz. Eso dicen los periódicos; no obstante, por desdicha, la mayoría de sus lectores saben por añadidura que lo que se suprimió es la "quimera" del cartismo, no la realidad. [...] Su esencia viviente no ha sido suprimida. El cartismo significa el crecimiento feroz y furioso del amargo descontento, y por lo tanto la condición o la disposición erróneas de las Clases Trabajadoras de Inglaterra. Es un nuevo nombre para una cosa que tuvo muchos nombres y que aun tendrá otros muchos. La cuestión del cartismo es de peso, tiene raíces profundas y alcanza gran extensión; no empezó ayer; no terminará en modo alguno hoy o mañana.[16]

[16] T. Carlyle, *Works*, *op. cit.*, vol. VI, pp. 109-110.

Tras este reconocimiento, y la admisión paralela de que calificar de "furioso, incendiario e inicuo" el descontento no es una respuesta, Carlyle propone la famosa cuestión de la "Condición de Inglaterra": "¿Es mala la condición del pueblo trabajador inglés, tan mala que los trabajadores racionales no pueden, no podrán y ni siquiera deben mantenerse quietos bajo su peso?"[17]

Es una pregunta de Cobbett, y a la manera de Cobbett; no tenemos más que situarla en el contexto de lo ocurrido en ese período para que la discusión política advierta que su firmeza, su fuerza esencial y central que hoy se presuponen con tanta facilidad, no provienen de ningún tipo de accidente, sino de un hombre con las cualidades tan a menudo elogiadas por Carlyle en otros: un hombre fuerte y reverente.

Cuando Dickens escribió *Hard Times,* un libro en el cual hay mucho de Carlyle, una de las cosas contra las que volcó su invectiva burlona fue justamente el procedimiento de exploración sistemática de esta "cuestión de la Condición de Inglaterra": el observatorio del señor Gradgrind, con su "reloj implacablemente estadístico". Una medida de la diferencia entre Carlyle y Dickens –una diferencia esencial de seriedad humana– radica en el hecho de que el primero no comete un error tan trivial. Critica las estadísticas imperfectas, pero lo que exige, acertadamente, es pruebas, investigación racional, a fin de que la legislatura no siga "legislando en la oscuridad". Considera, otra vez acertadamente, que la omisión en buscar esas pruebas es un síntoma del espíritu del *laissez-faire*. El ensayo se convierte en un asalto en toda la línea contra la idea del *laissez-faire*: "El origen de todas estas desdichas es el hecho de que la Haraganería y el *Laissez-faire* autodestructivos hayan impregnado a tal extremo nuestra Práctica".[18]

Esta doctrina del siglo XVIII, como la califica Carlyle, pugnaba

> todavía por prolongarse en el siglo XIX, ¡que, sin embargo, ya no es el momento para ella! [...] Fue un siglo afortunado el que pudo lograr que se ejerciera de tal modo; un siglo que había heredado en abundancia de sus predecesores; y que también legó a sus sucesores, de manera nada antinatural, una Revolución Francesa, la conmoción general y el reino del terror; que anunciaron, con el más audible estrépito, la conflagración, la guillotina, el cañoneo y la guerra y el terremoto universales, que ese siglo con sus prácticas había *terminado*.[19]

Sin embargo, el movimiento del cual fue parte la Revolución Francesa todavía no ha finalizado: "Estos cartismos, radicalismos, ley de reforma, ley de diezmo y otras infinitas discrepancias y acres discusiones y jerigonzas que restan por venir, son *nuestra* Revolución Francesa: Dios nos concede que, con nuestros métodos más adecuados, podamos llevarla a cabo por la sola discusión".[20]

Carlyle admite que parte de este movimiento es la lucha por la democracia. Pero para él, aquí como más adelante, la democracia es simplemente una solución negativa: "Todos los hombres cuya vista es buena para muchas cosas pueden ver que en la democracia no puede radicar finalidad alguna; que con la conquista más

[17] *Ibid.*, p. 111.
[18] *Ibid.*, p. 152.
[19] *Ibid.*, p. 153.
[20] *Ibid.*, p. 137.

completa de la democracia todavía no se ha ganado nada, excepto vacuidad y la oportunidad gratuita de ganar".[21]

De hecho, Carlyle ve la democracia, en cierto sentido, como una expresión del mismo espíritu de *laissez-faire*: la destrucción del orden y el gobierno, bajo los cuales los hombres pueden tener la libertad de velar por sus propios intereses. Es muy probable que, leída hoy, cualquier crítica semejante de la democracia suscite un prejuicio inmediato; todos hemos aprendido a exclamar "fascista" ante ella. Sin embargo, la crítica tiene cierta justicia y es, en verdad, muy pertinente para esa clase de democracia que, por ejemplo, alcanzó su clímax en la ley de reforma de 1832.[22] Siempre que la democracia se considera exclusivamente como un ordenamiento político, queda expuesta a la acusación de Carlyle. Una gran parte del espíritu de la democracia en una sociedad como la nuestra es de hecho el espíritu del *laissez-faire*, ampliado a nuevos intereses y generador, en consecuencia, de nuevos tipos de problemas.

El llamamiento de Carlyle es en favor del gobierno: por más gobierno, no menos; por más orden, no menos. Ésta, se imagina, es la demanda del pueblo trabajador inglés; y en esencia vuelve a acertar y siguió haciéndolo: los movimientos característicos de la clase obrera inglesa, si bien ciertamente democráticos en sentido amplio, se encauzaron hacia más gobierno, más orden, más control social. Carlyle, sin embargo, interpreta esta demanda a su manera:

> ¿Cuál es el significado de los "cinco puntos", si pretendemos entenderlos? ¿Qué son todas las conmociones populares y los más furiosos griteríos, desde Peterloo hasta la misma Place-de-Grève? Vociferaciones, gritos *in*articulados como si fueran los de una criatura muda llena de furia y dolor; para los oídos de la sabiduría, plegarias inarticuladas: "¡Guiadme, gobernadme! ¡Soy loco y desdichado, y no puedo guiarme a mí mismo!" Con seguridad, de todos los "derechos del hombre", este derecho del hombre ignorante a ser guiado por quien es más sabio, a ser mantenido por éste, con suavidad o por la fuerza, en el verdadero rumbo, es el más indiscutible. La Naturaleza misma lo ordena desde el principio; la Sociedad lucha por la perfección imponiéndolo y cumpliéndolo más y más. Si la Libertad tiene algún significado, implica el disfrute de este derecho, donde se disfrutan todos los demás.[23]

En estas últimas frases, Carlyle repite una observación que se recordará en Burke y que, de manera característica, se ve una vez más como la condición de la "Sociedad [que] lucha por la perfección". Sin embargo, donde Burke veía una clase dirigente adecuada lista para actuar, Carlyle sólo ve el abandono del deber por las clases gobernantes de la sociedad. A medida que se desarrolla su pensamiento, y particularmente en sus últimos escritos, convoca a las clases con poder a prepararse para el correcto ejercicio de éste: a convertirse en una clase gobernante activa y responsable y deshacerse de la "haraganería". Carlyle dirige el llamamiento a la aristocracia, pero tiene su mayor audiencia en la clase media, en la que su

[21] *Ibid.*, p. 145.

[22] Esta ley estableció la redistribución de las bancas parlamentarias y, con la eliminación de ciertos requisitos económicos, prácticamente triplicó el electorado. También aumentó la representación de las grandes ciudades y los condados, así como la de Escocia e Irlanda, en detrimento de las pequeñas comunas dominadas por la aristocracia terrateniente. (N. del T.)

[23] *Ibid.*, p. 144.

convocatoria se convirtió en la base del atractivo de reformadores como Kingsley. Mientras tanto, Disraeli tomó nota del llamado a la aristocracia; las relaciones entre el *Chartism* de Carlyle y su *Sybil* son muy estrechas.

El propio Carlyle, con más certeza en *Chartism* que en cualquier otro lugar, tenía sus propuestas específicas. Se oponía no sólo al espíritu general del *laissez-faire*, sino a lo que llamaba radicalismo paralítico, que, conocedor de la miseria de la Inglaterra industrial, no podía más que referirla al "tiempo y las leyes generales". Señala, con la mayor elegancia: "Hay una clase irrazonable que exclama «paz, paz», cuando no la *hay*. Pero ¿qué ejemplo de clase es la que proclama: «Paz, paz, ¡acaso no *os dije* que no hay paz!»?"[24]

Las propuestas de Carlyle contra estos "hombres prácticos" son dos: primero, la educación popular; segundo, la emigración planificada. Esta última, que había sido ciertamente un elemento específico desde la repercusión inicial de la obra de Malthus, y a la que Cobbett, por buenas razones, se había opuesto ferozmente, iba a convertirse en un elemento fundamental del sentimiento reformista. Quienes debían emigrar eran, desde luego, los trabajadores excedentes, bajo el liderazgo (literalmente) de intelectuales desocupados y funcionarios con media paga. El único aspecto de esta propuesta que puede ponerse en el haber de Carlyle es su desprecio contingente por el consejo de "dejar de procrear", dirigido una vez más únicamente a los trabajadores pobres. Carlyle es tan elocuente contra Malthus como lo había sido Cobbett:

> La astuta Sally de nuestro callejón demuestra ser suficientemente fascinante para animar a Tom, del vuestro: ¿se puede decir a Tom que haga una pausa y calcule antes la demanda de mano de obra en el Imperio Británico? [...] ¡Oh, maravillosos profetas malthusianos! Los milenios, indudablemente, están llegando, deben llegar de una u otra manera, pero ¿será, creéis, por obra de veinte millones de trabajadores que hagan huelga simultáneamente en ese departamento?[25]

La otra propuesta, en favor de la Educación Popular, fue igual y más afortunadamente influyente. Carlyle es favorable a los comienzos prácticos: "el alfabeto primero", "el principio indispensable de todo"; "destreza manual [...] y el hábito de la lógica más simple". Estas cosas deben hacerse, aun cuando se reconozca su inadecuación: "Un conocimiento irreverente no es conocimiento; puede ser un desarrollo de la facultad lógica o de otra destreza manual interior o exterior; pero no es cultura del alma de un hombre".[26]

La reserva es importante; es la que iba a encarnar la palabra *cultura*, en la crítica de muchos tipos de educación. Pero Carlyle insistía, empero, en que la educación básica y promovida por el Estado debía empezar por: "Impartir el don del pensamiento a quienes no pueden pensar y que, no obstante, en ese caso podrían hacerlo: uno imaginaría que ésta es la primera función que un gobierno tiene que empezar a cumplir".[27] De tal modo, la educación es el tema central de la exigencia general de "más gobierno".

[24] *Ibid.*, pp. 174-175.
[25] *Ibid.*, p. 183.
[26] *Ibid.*, p. 178.
[27] *Ibid.*, p. 175.

El ensayo sobre el cartismo contiene la mayor parte de lo mejor del pensamiento social de Carlyle. En los aspectos prácticos como en las propuestas de la educación popular y la emigración planificada no es en realidad muy diferente del utilitarismo; y su convocatoria en favor de más gobierno es un paso en la misma dirección que iba a tomar la segunda fase del utilitarismo radical. El énfasis decisivo recaía en la necesidad de transformar las relaciones sociales y humanas hasta entonces dictadas por las "leyes" de la economía política. Este énfasis, humano y general, iba a tener de hecho más influencia que la construcción alternativa de Carlyle del liderazgo heroico y la obediencia reverente.

Tras *Chartism*, se pierde el equilibrio, o el equilibrio comparativo, de las primeras posiciones de Carlyle. *Past and Present* es elocuente, y el retrato de Abbot Samson y su comunidad medieval es tal vez la más sustancial, así como la más literal, de todas las visiones del orden medieval que, de manera característica, elaboraron los críticos de la sociedad decimonónica. Pero si bien era posible exponer las deficiencias del industrialismo en contraste con aspectos seleccionados de una civilización feudal, el ejercicio no era útil para Carlyle o sus lectores cuando se trataba de descubrir las fuentes contemporáneas de la comunidad. Como las figuras celebradas en *Heroes and Hero-Worship*, Samson, heroicamente dibujado, subraya el apartamiento constante del pensamiento genuinamente social para concentrarse en las preocupaciones por el poder personal. En los *Latter-Day Pamphlets* el cambio decisivo ya se ha producido; Carlyle busca el liderazgo para reorganizar la sociedad en los dueños presentes del poder: la aristocracia, los "Capitanes de la Industria";[28] sólo los convoca a adecuarse a ese liderazgo y asumirlo. Hacia la época de *Shooting Niagara*, esa convocatoria se transforma en un absolutismo desdeñoso, y los elementos que humanizaban la crítica anterior virtualmente desaparecen. El reconocimiento de la dignidad de los hombres comunes se convierte en el tipo de desprecio por las "masas" enjambre, "Hijos del Diablo en su abrumadora mayoría",[29] "cabezas de chorlito, crédulos, sobornables, dóciles a la cerveza y los disparates"[30] que seguirá siendo un elemento constante en el pensamiento inglés.

La idea de cultura como todo el modo de vida de un pueblo recibe en Carlyle un nuevo y pronunciado énfasis. Es el fundamento de su ataque contra el industrialismo: que una sociedad que merezca ese nombre está compuesta por mucho más que las relaciones económicas, en las que "el pago en dinero [es] el único nexo": "También honraremos «la oferta y la demanda»; y no obstante, cuántas «demandas» hay, completamente indispensables, que tienen que ir a otros lugares al margen de las tiendas y producir muy otra cosa que dinero, antes de poder obtener su oferta".[31]

El hincapié que Carlyle solía hacer en estos otros tipos de demanda está estrechamente relacionado con su concepción característica del "genio", el "héroe como hombre de letras". Consideraba que la indiferencia hacia ese hombre y los valores que representaba era uno de los síntomas principales de la desorganización de la sociedad por las fuerzas que él atacaba en otros lugares:

[28] Thomas Carlyle, *Past and Present*, en *Works*, *op. cit.*, vol. VII, p. 231 (traducción castellana: *Pasado y presente*, Madrid, Gabriel L. Horno, s.f.).

[29] Thomas Carlyle, *Shooting Niagara, and After*, 1867, p. 4.

[30] *Ibid.*, p. 10.

[31] T. Carlyle, *Works*, *op. cit.*, vol. VI, p. 154.

> En estos tiempos a menudo se suscitan quejas sobre lo que llamamos la condición desorganizada de la sociedad: lo mal que desempeñan su tarea muchas fuerzas organizadas de la sociedad; cuántas fuerzas poderosas trabajan de una manera dispendiosa, caótica y completamente desordenada. Es una queja muy justa, como todos sabemos. Pero tal vez, si observamos esta situación en los Libros y los Autores de Libros, encontraremos en ellos, por decirlo de algún modo, el sumario de todas las demás desorganizaciones; una especie de *corazón*, desde el cual y hacia el cual circulan todas las otras confusiones del mundo. [...] Que un sabio como el gran Johnson, un Burns, un Rousseau, sean tomados por algún anónimo holgazán que está en el mundo para entretener la ociosidad y conseguir unos pocos aplausos y monedas, con los cuales podrá vivir, *esto*, quizá, como antes se insinuó, parecerá algún día una fase aun más absurda de las cosas. Entretanto, como lo espiritual siempre determina lo material, este mismo Héroe Hombre de Letras debe ser considerado como nuestra más importante persona moderna. Él, sea quien fuere, es el alma de todos. El mundo hará y fabricará lo que él enseña y la manera en que lo trate será el rasgo más significativo de la posición general del mundo.[32]

La relación de esta concepción con la idea romántica del artista es clara. Carlyle era contemporáneo de la generación más joven de poetas románticos y sus puntos de vista sobre este tema son muy similares a los de, digamos, Shelley. Lo cual puede verse con facilidad cuando escribe sobre su "Héroe Hombre de Letras":

> Nadie pregunta de dónde vino, a qué está destinado, por qué medios llegó, por cuáles podría adelantar en su camino. Él es un accidente en la sociedad. Vagabundea cual un ismaelita salvaje, en un mundo del que es como la luz espiritual, ya su guía o su extravío.[33]

Hay que reconocer, entonces, la participación de Carlyle en la formación de la idea moderna característica del artista (para usar nuestro término genérico). El desarrollo específico de esta idea como una de las principales líneas de crítica del nuevo tipo de sociedad industrial debe señalarse una vez más. En ella se reúnen y combinan las ideas de la cultura como el *corpus* de las artes y el aprendizaje y como un conjunto de valores superior al progreso corriente de la sociedad. Aun cuando apelara al liderazgo de la aristocracia y los capitanes de la industria, Carlyle nunca dejó de destacar esta otra concepción de una "aristocracia espiritual", una minoría sumamente cultivada y responsable, dedicada a definir y resaltar los valores más elevados hacia los cuales debe apuntar la sociedad. En la ira generalizada de *Shooting Niagara*, advierte a esta clase que haga a un lado Poesía y Ficción, a fin de "escribir la Historia de Inglaterra como una especie de Biblia", y concentrarse en el replanteo de nuestros supuestos sociales básicos. Pero esto, aunque significativo de Carlyle –es su tipo propio de trabajo, como la poesía era el de Shelley–, no modifica el énfasis central en la necesidad de una *clase* de hombres semejantes –"Héroes que escriban y enseñen"– cuya inquietud es la *calidad* de la vida nacional. Ésta había sido la idea de Coleridge sobre la Iglesia Nacional, la Intelectua-

[32] Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*, en *Works*, *op. cit.*, vol. VII, p. 147 (traducción castellana: *Los héroes*, Madrid, Globus Comunicación, 1995).
[33] *Ibid.*, p. 148.

lidad. En términos diferentes, Carlyle hace la misma propuesta, apuntada hacia una "Clase Literaria orgánica". No está seguro de cuáles pueden ser los mejores ordenamientos para esa clase, pero "si me preguntáis cuál es el peor, responderé: el que hoy tenemos, en el que el Caos se sienta como árbitro; ése es el peor".[34]

No se trata de "primas de dinero" a los escritores:

> El resultado para cada Hombre de Letras no es lo trascendente; ellos no son sino individuos, una fracción infinitesimal del gran cuerpo; pueden seguir luchando y vivir o bien morir, como han acostumbrado hacerlo. Pero interesa profundamente a toda la sociedad si ese resultado *iluminará* los altos lugares, para caminar por ellos. [...] Considero que esta anomalía de una Clase Literaria inorgánica es el núcleo de todas las otras anomalías, a la vez producto y origen.[35]

La idea de una *elite* semejante, para el bien común de la sociedad, no se perdió de vista, ni siquiera en nuestros días. Todo lo que ahora es preciso destacar, con Carlyle lo mismo que con Coleridge, y con Matthew Arnold tras ellos, es que la organización entonces existente de la sociedad, tal como ellos la entendían, no ofrecía un fundamento real para el sostén de esa clase. La *separación* de las actividades agrupadas como "cultura" de los objetivos principales de la sociedad de nuevo tipo era el argumento de la denuncia:

> Nunca, hasta hace unos cien años, se vio la figura de un Alma Grande que viviera al margen de esa manera anómala; esforzándose por expresar la inspiración que había en ella mediante Libros Impresos, y hallar lugar y subsistencia gracias a lo que el mundo tuviera a bien darle por hacerlo. Mucho se había vendido y comprado, y a mucho se había dejado que hiciera su propio negocio en el mercado; pero nunca hasta entonces la sabiduría inspirada de un Alma Heroica, de esa manera desnuda.[36]

Éste era el criterio inmediato mediante el cual podrían señalarse la organización defectuosa y los propósitos estrechos de la nueva sociedad. En estos términos, reforzados por conclusiones más generales, la Cultura llegó a definirse como una entidad separada y una idea crítica.

Del propio Carlyle mucho más podría decirse. Fue en todos los aspectos un hombre tan notable que el contraste entre las ideas que postuló y la experiencia total dentro de la cual éstas cobraron un significado inmediato contiene algo más que la ironía común. Su influencia fue profunda y vasta, y captaremos muchos de sus ecos a medida que avancemos hacia nuestro siglo. Los defectos, tanto del hombre como de su influencia, siguen siendo obvios. Pero hay una palabra común de Carlyle que sigue expresando su cualidad esencial: la palabra *reverencia*, no hacia él sino en él: la seriedad dominante de un esfuerzo viviente, en comparación con la cual pueden verse y situarse, en un contraste humano definitivo, cualquier cinismo, cualquier clase de creencia a medias, cualquier satisfacción en la indiferencia.

[34] *Ibid.*, p. 154.
[35] *Ibid.*, p. 156.
[36] *Ibid.*, p. 143.

Capítulo 5
LAS NOVELAS INDUSTRIALES

Nuestra comprensión de la respuesta al industrialismo sería incompleta si no hiciéramos referencia a un interesante grupo de novelas, escritas a mediados de siglo; que no sólo proponen algunas de las descripciones más vívidas de la vida en una sociedad industrial inestable, sino que también ilustran ciertos supuestos comunes sobre cuya base se planteaba la respuesta. Tenemos los hechos de la nueva sociedad y, asimismo, esta estructura de sentimiento, que trataré de poner de manifiesto a partir de *Mary Barton*, *North and South*, *Hard Times*, *Sybil*, *Alton Locke* y *Felix Holt*.

Mary Barton (1848)

Mary Barton, particularmente en sus primeros capítulos, es la respuesta más conmovedora de la literatura al sufrimiento industrial de la década de 1840. Lo verdaderamente impresionante del libro es la intensidad del esfuerzo por registrar, en sus propios términos, el sentir de la vida cotidiana en los hogares de la clase trabajadora. El método, en parte, es el del registro documental, como puede verse en elementos como la reproducción cuidadosamente anotada del dialecto, los pormenores escrupulosamente indicados de los precios de los comestibles en el relato del té, la descripción minuciosa del mobiliario de la sala de los Barton y el texto completo de la balada (también anotada) de *The Oldham Weaver*. El interés de este registro es considerable, pero el método, no obstante, tiene un efecto de leve distanciamiento. Mrs. Gaskell apenas podía evitar actuar en esta vida como una observadora, una reportera, y hasta cierto punto siempre somos conscientes de ello. Pero hay una genuina recreación imaginativa en sus descripciones de la caminata en Green Heys Fields y del té en la casa de los Barton, así como, de manera notable, en el capítulo "Poverty and death", en el que John Barton y su amigo encuentran a la familia hambrienta en el sótano. Para volver a hallar una

creación tan convincente de los sentimientos y respuestas características de las familias de este tipo (asuntos más determinantes que los detalles materiales en los que la reportera tiene la aptitud de concentrarse), la novela inglesa tuvo que esperar, en efecto, hasta los primeros escritos de D. H. Lawrence. Si bien Mrs. Gaskell nunca maneja del todo la sensación de participación plena que en definitiva puede autenticar este aspecto, da a esas escenas, no obstante, un reconocimiento intuitivo de los sentimientos que tiene su propia convicción suficiente. El capítulo "Old Alice's history" dramatiza brillantemente la situación de esas primeras generaciones llevadas de las aldeas y el campo a las calles y sótanos de las ciudades industriales. La descripción de Job Legh, el tejedor y naturalista, encarna con vivacidad ese otro tipo de respuesta a un ambiente industrial urbano: el estudio dedicado y vitalicio de criaturas vivientes, una muestra de trabajo científico de aficionado y al mismo tiempo una propensión hacia esas criaturas que, por el contraste mismo con su ambiente, se endurece hasta convertirse en una especie de excentricidad. En los obreros de la fábrica que en primavera salen de caminata hacia Green Heys Fields; en Alice Wilson mientras recuerda en su sótano cómo acopiaban brezo para escobas en su aldea natal, que nunca volverá a ver; en Job Legh, concentrado en sus insectos empalados: estos primeros capítulos encarnan la respuesta característica de una generación a la nueva y abrumadora experiencia del industrialismo. Los otros capítulos de la primera parte representan de manera conmovedora la continuidad y el desarrollo de la compasión y el instinto cooperativo que ya empezaban a establecer una importante tradición de clase obrera.

La estructura de sentimiento presente en el inicio de *Mary Barton* es, entonces, una combinación de observación compasiva y un intento sumamente exitoso de identificación imaginativa. Si hubiera seguido así, podría haber sido una gran novela en su género. Pero el énfasis en el método cambia, y varias son las razones que lo explican. Una de ellas puede estudiarse en un curioso aspecto de la historia de la redacción del libro. Originalmente iba a llamarse *John Barton*. Como Mrs. Gaskell escribió más adelante: "Todos los otros se formaron alrededor del personaje de John Barton: él era mi héroe, *la* persona que gozaba de todas mis simpatías". Y agregaba: "El personaje y algunos de los discursos corresponden exactamente a los de un hombre pobre que conozco".[1]

El cambio de énfasis sufrido ulteriormente por el libro, y el cambio consecuente del título a *Mary Barton*, parecen haberse producido a instancias de sus editores, Chapman y Hall. Los detalles del asunto aún son oscuros, pero es evidente que debemos admitir algún papel de esta influencia externa en la forma de la novela. Es indudable que el John Barton de las últimas partes del libro es una figura muy imprecisa. Al cometer el asesinato, no sólo parece ponerse fuera del alcance de la simpatía de Mrs. Gaskell (lo cual es comprensible), sino, más esencialmente, de sus poderes. La agonía de la conciencia está presente, como algo contado y bosquejado; sin embargo, como crisis de "mi héroe, *la* persona que gozaba de todas mis simpatías", es débil y casi incidental. Lo cual se debe a que la novela, tal como se publicó, está centrada en la hija; su indecisión entre Jem Wilson y "su alegre enamorado, Harry Carson"; su extrema aflicción durante el juicio del primero; su

[1] Citado en A. B. Hopkins, *Elizabeth Gaskell: Her Life and Work*, 1952, p. 77.

búsqueda y rescate de último minuto del testigo vital; la revelación de su amor por Wilson: todo esto, la trama conocida y ortodoxa de la novela victoriana de sentimientos, pero de escaso interés duradero. Y hoy parece increíble que la novela haya tenido en algún momento otro plan. Si Mrs. Gaskell hubiera escrito "todos los otros se formaron alrededor del personaje de Mary Barton", habría confirmado nuestra impresión real del libro terminado.

Hay que admitir que sus editores influyeron en algún aspecto, pero John Barton debía haber tenido siempre el papel del asesino, con la intención, tal vez, de mostrar a un hombre esencialmente bueno impulsado a cometer un crimen pasmoso a causa de la pérdida, el sufrimiento y la desesperación. Todavía podemos ver los elementos de esta situación en la novela tal como llegó a nosotros, pero en su redacción hubo sin duda un momento en el cual el flujo de simpatía con que la autora había comenzado se detuvo, para desviarse luego, por el cambio de énfasis que atestigua la modificación del título, hacia la figura menos comprometedora de la hija. La observación sería menos importante si no fuera característica de la estructura de sentimiento con que Mrs. Gaskell trabajaba. No se trata únicamente de que retrocediera ante la violencia del asesinato, al extremo, incluso, de no poder incorporarla como la experiencia del hombre concebido como su héroe. También sucede que, en comparación con el personaje cuidadosamente representativo de los primeros capítulos, el asesinato mismo es excepcional. Es cierto que en 1831 un tal Thomas Ashton, de Pole Bank, Werneth, fue muerto en circunstancias un tanto similares, y que al parecer la familia de la víctima consideró que el asesinato de Carson hacía alusión al de ésta. Al desestimar la referencia en una carta dirigida a esa familia, Mrs. Gaskell sacó a la luz algunos incidentes parecidos ocurridos en Glasgow, más o menos en la misma época. Pero, en realidad, si tomamos el período en su conjunto, la respuesta del asesinato político es tan poco característica que resulta una distorsión evidente. Los pocos casos registrados no hacen más destacarlo. Aun cuando agreguemos los casos de intimidación y los ocasionales lanzamientos de vitriolo durante las rupturas deliberadas de huelgas, sigue siendo cierto y en la época fue tema de comentarios sorprendidos por parte de observadores extranjeros que la respuesta típica de los trabajadores ingleses, aun en momentos de graves padecimientos, no fue la de la violencia personal. Mrs. Gaskell no estaba obligada a escribir una novela representativa; podría haber tomado legítimamente un caso especial. Pero en otros lugares el tono es deliberadamente representativo y la autora, según dice, incluso toma como modelo de John Barton a "un hombre pobre que conozco". La verdadera explicación, con seguridad, es que Barton, un asesino político contratado por un sindicato, es una dramatización del *miedo a la violencia* que en la época estaba muy difundido entre las clases altas y medias y que impregnaba, como un factor de refrenamiento y control, aun la profunda simpatía imaginativa de una Mrs. Gaskell. Este temor a que los trabajadores tomaran los asuntos en sus propias manos era extendido y característico, y el asesinato de Harry Carson es una elaboración imaginativa del temor y de las reacciones que suscitaba, más que un tipo de experiencia observada y considerada.

Este aspecto resulta más claro cuando se recuerda que la propia Mrs. Gaskell planeó el asesinato y eligió como asesino a "mi héroe, *la* persona que gozaba de todas mis simpatías". Al respecto, el acto de violencia, una agresión súbita contra

un hombre desdeñoso de los padecimientos de los pobres, parece en gran medida una proyección que la autora, en definitiva, fue incapaz de aceptar. La elección imaginativa del acto del asesinato y luego el retroceso imaginativo frente a él tienen el efecto de arruinar la necesaria integración de los sentimientos en todo el tema. En realidad, el desvío hacia Mary Barton, aun cuando se admita la influencia de los editores, debe haber sido bienvenido.

Pocas personas sintieron más profundamente que Elizabeth Gaskell los sufrimientos de los pobres de la industria. Como esposa de un pastor de Manchester, los vio en la realidad y no los conoció simplemente, como muchos otros novelistas, por informes o visitas ocasionales. Su respuesta al padecimiento es profunda y auténtica, pero la compasión no puede quedar sin compañía en esa estructura de sentimiento. En *Mary Barton* se le unen la violencia confusa y el temor que engendra y está respaldada, en definitiva, por una especie de renuncia, cuando la miseria de la situación real ya no puede tolerarse. John Barton muere contrito y el anciano Carson se arrepiente y, tal como la observadora compasiva quería que hicieran los patrones, se consagra a hacer esfuerzos en favor del perfeccionamiento y la comprensión mutua. Ésta era la conclusión humanitaria característica, e indudablemente debe respetarse. Pero no era suficiente, advertimos, para las personas en quienes Mrs. Gaskell depositaba sus simpatías. Mary Barton, Jem Wilson, Mrs. Wilson, Margaret, Will, Job Legh todos los objetos de su verdadera simpatía terminan el libro muy distantes de la situación que ella se había propuesto examinar. Todos se marchan a Canadá; no puede haber una conclusión más devastadora. Dentro de la situación real podría haberse esperado una solución, pero aquella hacia la que se inclinó el corazón fue la supresión de las dificultades concretas y el traslado de las personas compadecidas a un Nuevo Mundo sin riesgos.

North and South (1855)

La segunda novela industrial de Mrs. Gaskell, *North and South*, es menos interesante, porque la tensión es menor. La autora asume en ella su verdadera posición, como una observadora comprensiva. Margaret Hale, que tiene los sentimientos y la educación de la hija de un clérigo del sur, se muda con su padre al Lancashire industrial, en el que seguimos sus reacciones, sus observaciones y sus intentos de hacer todo el bien posible. Como ésta es en gran medida la situación de la propia Mrs. Gaskell, la integración del libro es marcadamente superior. Las discusiones de Margaret con Thornton, el propietario de la hilandería, son interesantes y honestas, dentro de las concepciones políticas y económicas de la época. Pero el énfasis de la novela, como lo sugiere la extensa inclusión de dichas discusiones, recae casi por completo en las actitudes *hacia* el pueblo trabajador, más que en el intento de llegar, en el plano imaginativo, a sus sentimientos sobre la vida que llevan. Es interesante, una vez más, señalar el estilo de la elaboración. La relación de Margaret y Thornton y su casamiento final cumplen el papel de unificar la energía práctica del fabricante del norte con la sensibilidad desarrollada de la chica del sur: cosa que se declara casi explícitamente y se ve como una solución. Thornton vuelve al norte "para tener la

oportunidad de cultivar algún intercambio con los jornaleros más allá del mero «vínculo del dinero»".[2]

Humanizado por Margaret, se afanará en lo que hoy llamamos "el mejoramiento de las relaciones humanas en la industria". La conclusión merece respetarse, pero vale la pena advertir que Thornton intentará ese mejoramiento no sólo bajo la influencia de Margaret, sino también con su patrocinio. Los otros fabricantes, como él dice, "negarán con la cabeza y mirarán con gravedad" esa actitud. Tal vez esto sea característico, pero Thornton, aunque en la bancarrota, puede ser la excepción, al sacar provecho del inesperado legado de Margaret. El dinero procedente de otra parte, en realidad gracias a ese recurso de la herencia que resolvió tantos problemas de lo contrario insolubles en el mundo de la novela victoriana, permitirá que Thornton, ya afectado por la bondad y la humanidad superiores del sur, haga ese experimento humanitario. Mrs. Gaskell elabora una vez más su reacción a la situación insoportable poniéndose en parte de manera adventicia fuera de ella.

Hard Times (1854)

> Por lo común, las críticas que Dickens dirige al mundo en que vive son casuales e incidentales: la inclusión, entre los ingredientes de un libro, del tratamiento indignado de algún abuso en particular. Pero en *Hard Times* está, por una vez, poseído por una visión general, en la que se considera que las inhumanidades de la civilización victoriana son alentadas y sancionadas por una filosofía dura, la formulación agresiva de un espíritu inhumano.[3]

Este comentario de F. R. Leavis sobre *Hard Times* sirve para distinguir la intención de Dickens de la de Mrs. Gaskell en *Mary Barton*. *Hard Times* es menos una observación imaginativa que un juicio imaginativo. Un juicio de actitudes sociales pero, asimismo, algo más que *North and South*. Se trata de un examen exhaustivo y creativo de la filosofía dominante del industrialismo: la dureza que Mrs. Gaskell veía como poco más que un malentendido, que podría superarse con paciencia. Que Dickens pudiera alcanzar esta comprensión más general constituye un gran beneficio para la novela. Pero debemos contraponer a esto el hecho de que, en términos de comprensión humana de los trabajadores industriales, tiene sin duda menos éxito que Mrs. Gaskell: en relación con la gente de *Mary Barton*, su Stephen Blackpool no es mucho más que una figura esquemática. Es decir que lo que se gana en inteligencia se obtiene gracias a los rigores de la generalización y la abstracción; *Hard Times* es un análisis del industrialismo, más que su experiencia.

En este contexto, la observación más importante que debe hacerse sobre la novela se refiere a Thomas Gradgrind. Josiah Bounderby, el otro villano del relato, es un caso bastante simple. Con alguna justicia, se trata de la encarnación del ideal agresivo de la ganancia de dinero y la búsqueda de poder que fue una de las fuerzas

[2] Elizabeth Gaskell, *North and South*, edición de 1889, capítulo LI, p. 459 [traducción castellana: *Norte y sur*, Madrid, Espasa-Calpe, 1930].
[3] F. R. Leavis, *The Great Tradition*, Londres, 1948, p. 228.

motrices de la Revolución Industrial. El hecho de que también sea un bravucón, un mentiroso y, en general, personalmente repelente es, desde luego, un comentario sobre el método de Dickens. La conjunción de estos defectos personales con el ideal agresivo no es (cuánto más fáciles serían las cosas si lo fuera) una conjunción necesaria. Una gran parte de los sentimientos del lector victoriano contra Bounderby (y tal vez una parte nada desdeñable de los del intelectual del siglo XX) se basa en la percepción más antigua y bastante diferente de que el comercio, como tal, es vulgar. El apellido mismo (y Dickens los usa con un efecto consciente y obvio), al incorporar *bounder*, incluye esa percepción típica.[4] Después de todo, la crítica social representada por *bounder* es un asunto bastante distinto de la cuestión del individualismo económico agresivo. Dickens, con cierta justicia, funde estas reacciones independientes, y no es fácil advertir de qué manera logra que un grupo de sentimientos afecte el otro.

La dificultad con respecto a Thomas Gradgrind tiene un carácter diferente. Sucede que los argumentos contra él son tan buenos y su refutación por la experiencia tan magistral, que es fácil que el lector moderno olvide *qué* es exactamente Gradgrind. Sorprende lo corriente que es el error de usar el apellido recordado, Gradgrind, como un nombre de clase para designar al duro patrón victoriano. La evaluación que Dickens nos pide en realidad que hagamos es más dificultosa. Gradgrind es un utilitario: visto por Dickens como uno de esos *feeloosofers* contra los que tronaba Cobbett o uno de los *intelectos de máquina de vapor* descriptos por Carlyle. Es bastante fácil establecer este linaje, pero con igual facilidad podríamos trazar otro: digamos, Thomas Gradgrind, Edwin Chadwick, John Stuart Mill. Chadwick, se nos dice, era "el hombre más odiado de Inglaterra", utilizaba métodos al trabajar y era censurado por "entrometerse", en términos que apenas difieren del Gradgrind de Dickens. Mill es un ejemplo más arduo (aunque el lector moderno relacionará con el sistema de Gradgrind la educación de la que se sentía una víctima). Pero parece indudable que Dickens tiene muy presente su *Political Economy* (1849) en la acusación general que lanza contra las ideas que construyeron y mantienen Coketown. (La reacción de Mill, puede señalarse, fue la expresiva "esa criatura de Dickens".)[5] Es fácil darse cuenta de que Mill era algo más que un Gradgrind. Pero pasamos por alto el argumento de Dickens si no logramos ver que al condenar a Thomas Gradgrind, la figura representativa, se nos invita también a condenar el tipo de pensamiento y los métodos de investigación y legislación que de hecho promovieron en buena parte la reforma social e industrial. Uno se pregunta, por ejemplo, qué siente un fabiano típico cuando se lo invita a condenar a Gradgrind, no como individuo sino como tipo. En rigor, esto puede tener algo que ver con el error corriente de la memoria con respecto a él, al cual me he referido. Comisiones públicas, Libros Azules, legislación parlamentaria: todo esto, en el mundo de *Hard Times*, es "gradgrindería" [*Gradgrindery*].

Puesto que Dickens no opone la Reforma a la Explotación, sino que ve lo que normalmente entendemos por ambas como dos caras de la misma moneda, el Industrialismo. Sus aspectos positivos no radican en el mejoramiento social, sino más bien en lo que juzga como los elementos de la naturaleza humana: bondad

[4] *Bounder* significa persona vulgar, canalla, sinvergüenza. El apellido del personaje, Boundery, podría traducirse en consecuencia como "Sinvergüencería". (N. del T.)

[5] Citado en M. St. J. Packe, *Life of John Stuart Mill*, 1954, p. 311.

personal, compasión y paciencia. No es la fábrica modelo contra la hilandería satánica, ni el experimento humanitario contra la explotación egoísta. Se trata, antes bien, de las personas contra el Sistema. En la medida en que la contraposición tiene algo de social, es el Circo contra Coketown. El contraste escolar de Sissy Jupe y Bitzer es un contraste entre la educación práctica y a menudo inarticulada, que se obtiene viviendo y haciendo, y la educación extremadamente articulada, conseguida gracias a la sistematización y la abstracción. Es un contraste que Cobbett habría aprobado cálidamente; pero si tenemos en cuenta que todos (y hasta cierto punto de manera inevitable) estuvimos comprometidos en gran medida con la última, vale la pena señalar otra vez la amplia revalorización que Dickens nos pide que hagamos. La vida instintiva, no intelectual y desorganizada, es aquí el terreno del sentimiento genuino y de todas las buenas relaciones. El Circo es una de las muy pocas maneras en que Dickens podría haberlo dramatizado, pero lo que importa es menos ese circo que la experiencia descripta por Sleary: "que eczizte un amor en el mundo, no todo ez egoízmo a fin de cuentaz, zino algo muy diferente [...] tiene una forma propia de calcular o no calcular, al que de una manera u otra ez por lo menos tan difízil dar un nombre como a las cozaz de los perroz".[6]

Es una conclusión característica, en una tradición de importancia vital que basaba sus valores en esos argumentos. Se trata de la gran crítica del Industrialismo como modo integral de vida, y sus fundamentos en la experiencia han sido firmes. Lo esencial es reconocer que Dickens no veía una expresión social de ello, o al menos nada a lo cual se pudiera "dar un nombre". La experiencia es la de las personas como individuos. Casi toda la organización de la sociedad, tal como lo estima Dickens, está contra ella. El Circo puede expresarla porque no es parte de la organización industrial. El Circo es un fin en sí mismo, un fin placentero, instintivo y (en ciertos aspectos) anárquico. Es significativo que, de tal modo, Dickens tenga que salir de la situación industrial para encontrar alguna expresión de sus propios valores. Esa salida es similar al Canadá en que termina *Mary Barton* o al legado de Margaret Hale. Pero también es más que ellos, en la medida en que no es sólo un escape sino una aserción positiva de cierto tipo de experiencia, cuya negación era la base real (tal como Dickens la veía) de los tiempos difíciles.

Si tenemos en cuenta la clase de crítica que Dickens planteaba, es inevitable que su tratamiento de los trabajadores industriales fuera tan insatisfactorio. Los reconocía como objetos de compasión y reconocía también la devoción personal en el sufrimiento de la cual eran capaces. Pero la única conclusión que podía esperar que extrajeran es la de Stephen Blackpool: "¡Vaya una confusión!"[7]

Esto es razonable, pero la desesperanza y el sufrimiento pasivo se contraponen a los intentos de los trabajadores de mejorar sus condiciones. Los sindicatos, en la persona del agitador Slackbridge, son desestimados con una típica reacción victoriana. De Stephen Blackpool, como de Job Legh, se muestra un retrato que lo beneficia, porque no se unirá a ellos. Este punto puede calibrarse mediante una comparación con Cobbett, cuya crítica del Sistema es en muchos aspectos muy similar a la de Dickens, y se apoya en otras tantas evaluaciones parecidas, pero que

[6] Charles Dickens, *Hard Times*, libro III, "Garnering", capítulo VIII [traducción castellana: *Tiempos difíciles*, Barcelona, Folio, 1999].

[7] *Ibid.*, capítulo VI.

no se engañó de la misma manera, aun cuando los sindicatos fueron una novedad para él. El punto indica un comentario más amplio sobre toda la posición de Dickens.

El acerbo análisis de Coketown y todas sus faenas, así como de la economía política y el utilitarismo agresivo que los respaldan, se basa en Carlyle. Lo mismo ocurre con las reacciones hostiles al Parlamento y las ideas corrientes de reforma. Dickens hace suya la hostilidad y la utiliza como una visión general, a la que presta su maravillosa energía. Pero su identificación con Carlyle, en realidad, es negativa. No hay alternativas sociales a Bounderby y Gradgrind: ni el adulador aristócrata Harthouse, ni la declinante dama Mrs. Sparsit; en ninguna parte, en verdad, un Héroe activo. Muchas de las actitudes sociales de Dickens se anulan entre sí, puesto que él utilizará casi todas las reacciones a fin de socavar cualquier posición representativa normal. En tono y estructura, *Hard Times* es la obra de un hombre que ha "visto la hilacha" de la sociedad, que descubrió el juego de todos. La única reserva es en favor de los pasivos y los sufrientes, los mansos que heredarán la tierra pero no Coketown, no la sociedad industrial. Este sentimiento primitivo, cuando se le suma la convicción agresiva de haber descubierto a todos los demás, es la posición contenida de un adolescente. La inocencia avergüenza al mundo adulto, pero también lo rechaza en esencia. Como respuesta total, *Hard Times* es más un síntoma de la confusión de la sociedad industrial que una forma de entenderla, pero es un síntoma significativo y persistente.

Sybil, or The Two Nations (1845)

Sybil puede leerse hoy como la producción de un futuro primer ministro conservador y por lo tanto, en un sentido restringido, como una novela política. Los elementos de alegato político son, en efecto, evidentes en cualquier lectura que se haga de ella. Su curiosidad, su carácter partidista y su oportunismo sólo se comparan con el brillo de su tono. La novela sería fascinante si sólo fuera política. La elegancia de estuco de la escritura de Disraeli está en consonancia con un tipo de discusión política. Lo intolerable de sus descripciones de personas y sentimientos se convierte, en sus arranques políticos, en una desenvoltura bastante agradable. Las descripciones de la mugre industrial son muy similares a las de Dickens sobre Coketown: brillantes generalizaciones románticas –la vista desde el tren, desde la tribuna pública, desde la página impresa– pero a menudo conmovedoras, como toda retórica capaz de ver a la distancia. Hay exposiciones similares de las condiciones de los pobres del campo que es necesario tener presentes, en contraposición con los contrastes engañosos de *North and South*. Una vez más, de una manera muy diferente, hay en *Sybil* la más animosa descripción posible de las inequidades del *tommy-shop*[8] y de las consecuencias prácticas del sistema de trueque. La ira de Disraeli –la ira generalizada de un marginal que lucha por abrirse camino– lo lleva a menudo más allá de su texto formal. Las descripciones hostiles de la vida política y social de Londres son también generalizaciones pero,

[8] Tiendas de las empresas en que los trabajadores debían canjear los vales que recibían por mercadería. *Tommy* era el nombre de un tipo de pan. (N. del T.).

sin duda, tienen la misma significación retórica que las incursiones entre los pobres. Quienquiera que esté dispuesto a dar crédito a la autoridad infundada de Disraeli en cualquier asunto relacionado con hechos sociales se equivoca de hombre, desde luego, como se equivocaría de manera similar con Dickens. Pero aquél, como éste, es un magnífico analista general de la hipocresía y un retórico general casi tan bueno del sufrimiento humano. Ambas funciones, debe enfatizarse, son estimables.

En términos de ideas, *Sybil* es casi una pieza de coleccionista. Tenemos por ejemplo lo siguiente, tomado de Coleridge:

> Pero si no nos proporcionó una administración más capaz o un senado más ilustre, ¿pudo la ley de reforma haber ejercido una influencia benéfica sobre el país en general? ¿Lo ha hecho? ¿Ha elevado el tono del juicio público? ¿Educó las sensibilidades populares en fines nobles y ennoblecedores? ¿Propuso al pueblo de Inglaterra una prueba de respeto y confianza nacionales más alta que la degradante calificación universalmente preponderante en este país desde la fatal introducción de las finanzas holandesas? ¿Quién pretenderá que es así? Si un espíritu de codicia rapaz, profanador de todas las humanidades de la vida, fue el pecado dominante de Inglaterra desde hace un siglo y medio, a partir de la promulgación de la ley de reforma el altar de Mammón ha resplandecido con una triple adoración. Adquirir, acumular, saquearse unos a otros en virtud de frases filosóficas, proponer una Utopía únicamente consistente en RIQUEZA y TRABAJO FATIGOSO fue el negocio sin resuello de los ingleses con derechos políticos en los últimos 12 años, hasta que el gemido de la intolerable servidumbre hizo que nos alarmáramos de nuestra rivalidad voraz.[9]

Es cierto que esto es político, y forma parte del gran asalto contra los *whigs*. Pero los términos del asalto son conocidos, como parte de una crítica mucho más amplia. Consideremos también lo siguiente, que iba a reaparecer en nuestro siglo con la apariencia de un descubrimiento original:

> "No hay comunidad en Inglaterra; hay agregación, pero agregación en circunstancias que la convierten en un principio más disociador que unificador. [...] La sociedad se constituye gracias a una comunidad de objetivo [...] sin ello, los hombres pueden quedar en contigüidad, pero siguen estando, no obstante, virtualmente aislados."
>
> "¿Y ésa es su condición en las ciudades?"
>
> "Es su condición en todas partes; pero en las ciudades dicha condición es más grave. Una mayor densidad de población implica una lucha más severa por la existencia y el rechazo consiguiente de los elementos que tienen un contacto demasiado estrecho. En las grandes ciudades, lo que une a los hombres es el deseo de ganancia. No se encuentran en un estado de cooperación sino de aislamiento, en lo tocante a hacer fortuna; y en cuanto a todo el resto, no se preocupan por sus vecinos. El cristianismo nos enseña a amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos; la sociedad moderna no reconoce prójimo alguno."[10]

Estas opiniones del cartista Stephen Morley eran el elemento común de una

[9] Benjamin Disraeli, *Sybil, or the Two Nations*, reedición de Penguin, 1954, p. 40.
[10] *Ibid.*, pp. 71-72.

serie de diferentes posiciones políticas, y han seguido siendo los términos de una crítica básica del industrialismo.

Las dos naciones, de ricos y pobres, se hicieron famosas, desde luego. La base del intento de hacer de ellas una sola nación es la restauración del liderazgo de una aristocracia ilustrada. Puesto que:

> "Hay un cambio en ellas, como en todas las demás cosas" [...], dijo Egremont.
> "Si hay un cambio", dijo Sybil, "es porque hasta cierto punto el pueblo ha llegado a saber cuál es su fuerza."
> "¡Ah, saca de tu mente esas falaces fantasías!", dijo Egremont. "El pueblo no es fuerte; nunca puede serlo. Sus intentos de reivindicarse a sí mismo sólo terminarán en el sufrimiento y la confusión."[11]

Se trata, por supuesto, de la conocida exhortación a "permanecer callados", en palabras de Cobbett, y el supuesto familiar de la tarea de la regeneración a cargo de otros; en este caso, "la aristocracia ilustrada". Disraeli compartía los prejuicios corrientes sobre el movimiento popular; véase su descripción de la iniciación de Dandy Mick en un sindicato:

> "[...] ejecutarás con celo y presteza [...] toda tarea y orden que la mayoría de tus cofrades [...] te imponga, para promover nuestro bienestar común, del cual ellos son los únicos jueces: como el castigo de los señorones, el asesinato de los amos opresivos y tiránicos o la demolición de todas las hilanderías, fábricas y talleres que nosotros consideremos incorregibles",[12]

tiene el tono característico de una historia de capa y espada. Aspecto que debe reconocerse junto con una evaluación más perspicaz:

> La gente que encontró no era la pura encarnación de la unidad de sentimiento, interés y objetivo que ella había imaginado en sus abstracciones. El pueblo tenía enemigos entre el pueblo: sus propias pasiones, que a menudo los hacían simpatizar y a menudo concertar con los privilegiados.[13]

Esa perspicacia bien podría haberse aplicado también a algunas de las restantes abstracciones de Disraeli, pero la tarea acaso haya quedado para más adelante, cuando su carrera política progresara.

Los párrafos citados son casi el clímax de esa unidad de Egremont, "el aristócrata ilustrado", y Sybil, "la hija del Pueblo", que en la novela es la creación simbólica de Una Nación. Una vez más, ésta es la forma en que se mueve el corazón, y la ilustración más interesante de la novela. Puesto que Sybil, desde luego, sólo es teóricamente "la hija del Pueblo". El verdadero proceso del libro es el descubrimiento de que es una aristócrata desposeída, y las campanas del matrimonio tañen, no por la conquista de Una Nación, sino por la unificación de las propiedades de Marney y Mowbray, una agrícola, la otra industrial: un casamiento simbólico, en efecto, del desarrollo político que era la verdadera

[11] *Ibid.*, p. 267.
[12] *Ibid.*, pp. 216-217.
[13] *Ibid.*, p. 280.

cuestión. En el cuadro general, la heredera restablecida se ubica junto al legado de Margaret Thomas, Canadá y la Cabalgata. Pero un hecho ilustrativo de la perspicacia de Disraeli es que, mediante ese recurso, personificará lo que iba a llegar a ser un acontecimiento político concreto.

Alton Locke, Tailor and Poet (1850)

En parte, *Alton Locke* es una "revelación" en el sentido ortodoxo: una descripción informada, airada y sostenida de la explotación de la mano de obra en el "Barato y Detestable" negocio de la ropa. Gran parte de la novela puede aún leerse en esos términos, con atención y simpatía. Es justo señalar, sin embargo, que con referencia a este tema el prefacio es más eficaz que el relato, por la inesperada razón de que es más específico.

La intención más general del libro es bastante diferente. Se trata, en realidad, del relato de una conversión: la formación de un cartista en el sentido habitual, y su reformación en el sentido de Kingsley. Éste es un movimiento básico en un libro de índole extremadamente discursiva. Los primeros capítulos son quizá los más eficaces: la caricatura del hogar bautista; el realismo indignado de la situación de los aprendices en los talleres negreros;[14] la descripción generalizada del anhelo de belleza aprehendida como conocimiento y poesía, surgido de la "prisión de hierro y ladrillos". Los inicios de Alton Locke en la actividad política también son convincentes en líneas generales. Con ellos, sin embargo, aparece asimismo el gran énfasis en la argumentación, la *discusión* prolongada de los acontecimientos, que es evidentemente el motivo y la energía de Kingsley. A menudo, esta discusión es interesante, sobre todo cuando reconocemos la popularización familiar de Carlyle y de las ideas que éste concentraba. A partir del momento de la conversión (el curioso capítulo "Dreamland"), este aspecto se fusiona con los argumentos socialistas cristianos con los que suele identificarse el nombre de Kingsley. Es dudoso que pueda prestarse a todas estas secciones del libro un tipo diferente de atención; es decir, una atención no centrada en la genealogía de las ideas. Una gran parte de la obra se parece a la lectura de viejos periódicos o, al menos, viejos panfletos. Las cuestiones están presentes, pero los términos son arbitrarios y las conexiones, mecánicas. El libro no es una "autobiografía" sino un opúsculo.

Sólo es necesario que señalemos aquí la conclusión, tanto de la historia como de la discusión. Una vez más se presenta de manera comprensiva el impulso hacia el cartismo, hacia un movimiento político obrero (por esa razón se creía que Kingsley y otros eran pensadores "avanzados" o "peligrosos"). Pero el esfuerzo vuelve a verse, en definitiva, como una ilusión: en sustancia, "entendemos y simpatizamos con los sufrimientos que os llevaron a esto, pero lo que hacéis es un terrible error":

> "¡Ay!", prosiguió, con la expansión en el semblante y los ojos relampagueantes, como una profetisa inspirada, "eso está en la Biblia. ¿Qué más querríais? Ésta es vuestra carta, el único fundamento de todas las cartas. Vos, como toda la

[14] *Sweating-rooms* en el original, literalmente "cuartos de sudar", alusión al *sweating system*, explotación de los trabajadores en talleres con pésimas condiciones laborales y muy bajos salarios. (N. del T.)

humanidad, habéis tenido oscuras inspiraciones, confusos anhelos sobre vuestro destino futuro y, como todo el mundo desde el principio, habéis tratado de realizar, mediante porfiados métodos de vuestra propia hechura, lo que sólo podéis hacer por la inspiración y el método de Dios. [...] ¡Oh! Mirad atrás, mirad atrás, la historia del radicalismo inglés en los últimos cincuenta años, y juzgad por vuestros propios hechos y vuestras propias palabras; ¿erais idóneos para esos privilegios que exigíais con tanto frenesí? No me respondáis que quienes los disfrutaban eran igualmente ineptos; pero quiera Dios, de ser así, que vuestra incapacidad no se sume a la suya, para confundir aun más la confusión. Aprended una nueva lección. Creed al fin que estáis en Cristo y convertíos en nuevas criaturas. Con esas miserables y espantosas tragedias farsescas de abril y junio, dejad perecer lo viejo y que todas las cosas sean nuevas. Creed que vuestro reino no es de este mundo, sino de Uno cuyos servidores no deben luchar."[15]

No es sorprendente que, después de esto, el destino del héroe sea una vez más la emigración. Alton Locke muere cuando llega a América, pero su camarada cartista, Crossthwaite, volverá al cabo de siete años.

La regeneración de la sociedad, de acuerdo con el prefacio de Cambridge que Kingsley escribió para el libro, se realizará entretanto bajo la conducción de una aristocracia verdaderamente ilustrada. Será un movimiento hacia la democracia, pero no esa "tiranía de los números" cuyos peligros se han visto en los Estados Unidos. Puesto que:

> Mientras, según creo, el Trono, la Casa de los Lores y la Prensa sean, gracias a Dios, lo que son, cada ampliación del sufragio será, no una nueva fuente de peligro, sino de seguridad; dado que suscitará la adhesión de las masas al orden establecido de las cosas mediante esa lealtad que mana de la satisfacción; de la sensación de que se los aprecia, se confía en ellos y se los trata, no como niños, sino como hombres.[16]

Felix Holt (1866)

Felix Holt apenas se publicó en 1866, pero podemos cotejarla con un pasaje de una carta de George Eliot, escrita a J. Sibree en 1848, justo después de la revolución de ese año en Francia:

> Vos y Carlyle [...] sois las únicas dos personas que sienten así como yo lo habría supuesto; que pueden glorificarse en lo que es realmente grande y hermoso sin anteponer ninguna fría reserva e incredulidad para salvar sus credenciales de sabiduría. Vuestro entusiasmo me deleita tanto más porque no lo esperaba. Temía que carecierais de ardor revolucionario. Pero no: sois tan *sans-culottes* y arrojados como me habría gustado que lo fueseis. [...] Creí que habíamos caído en días tan malos que no veríamos ningún movimiento realmente grande: que la nuestra era lo que Saint-Simon llama una época puramente crítica, y en modo alguno una época orgánica; mas comienzo a alegrarme de vivir en ella. Aceptaría,

[15] Charles Kingsley, *Alton Locke, Tailor and Poet, an Autobiography*, edición de 1892, capítulo XXXVII, pp. 285-287.

[16] *Ibid.*, "Preface to the Undergraduates of Cambridge", p. xxxiv.

sin embargo, ceder un año de mi vida con tal de presenciar una escena como la de los hombres de las barricadas inclinados ante la imagen de Cristo, "el primero que enseñó la fraternidad al hombre". Uno tiembla al hojear el periódico del día, por temor a que haya algo que eche a perder la imagen. [...] No esperaría nada bueno de ningún movimiento imitativo en nuestra patria. Nuestras clases trabajadoras son eminentemente inferiores al grueso del pueblo francés. En Francia, la *mente* del pueblo está altamente electrizada; están llenos de ideas sobre cuestiones sociales; desean verdaderamente una *reforma* social, no una mera representación del proverbio favorito de Sancho Panza, "hoy por mí, mañana por ti". El talante revolucionario se extendió por toda la nación y abrazó a la población rural, no sólo, como en nuestro caso, a los artesanos de los pueblos. Aquí hay una proporción tanto más grande de radicalismo egoísta y sensualidad brutal insatisfecha (sobre todo en los distritos agrícolas y mineros) que de sensación o deseo de justicia, que un movimiento revolucionario sería sencillamente destructivo, no constructivo. Además, lo sofocarían. [...] Y en nuestra Constitución no hay nada que impida el lento progreso de la reforma *política*. Esto es lo único para lo cual somos idóneos en los presentes momentos. La reforma social que puede prepararnos para grandes cambios es cada vez más el objeto de esfuerzos tanto en el Parlamento como fuera de él. Pero los ingleses somos lentas orugas.[17]

Las distinciones de este párrafo son dudosas, pero el tono indica una inteligencia de orden diferente respecto de los otros novelistas analizados. Mrs. Gaskell, Kingsley o Disraeli nos interesan por lo que testifican; en el caso de George Eliot hay otro interés, debido a la calidad del testigo.

Esta calidad es evidente en *Felix Holt*, que como novela tiene un estatus muy diferente del de las anteriormente discutidas. También tiene, sin embargo, mucho en común con ellas. La intriga formal gira en torno de las habituales complicaciones de la herencia de bienes, y Esther, cuya educación heredada se muestra en pobres circunstancias, tiene algo en común con Sybil. Como en el caso de ésta, se demuestran sus derechos a una gran finca, pero tenemos la comparación con los fines de Disraeli. Harold Transome es, como Egremont, un segundón; como él, se vuelca al bando reformador en política. Pero George Eliot es incapaz de apoyarse en la imagen de un Egremont, el mascarón de proa del caballero ilustrado. Harold Transome es una realidad más tosca y resulta imposible que Esther se case con él. Ella renuncia a su reclamo y se casa con Felix Holt. Es como si Sybil hubiese renunciado a las fincas de Mowbray para casarse con Stephen Morley. No abogo de ninguna manera por la realidad superior de los procedimientos de George Eliot. La cosa, al servicio de una imagen particular de lo deseable, es tan artificial como el desenlace muy diferente de Disraeli. George Eliot trabaja con una red bastante más fina, pero su verdadera superioridad no se manifiesta en tales elementos de la novela.

Una vez más, tampoco hay mucha superioridad en su creación del propio Felix Holt, a quien se muestra como un trabajador radical, decidido a aferrarse a su clase y a apelar exclusivamente a las energías de la "fuerza moral". Cree en la sobriedad y la educación, es partidario de una reforma más social que simplemente política y quiere ser "un nuevo tipo de demagogo: un demagogo honesto, si es

[17] George Eliot, carta a J. Sibree de febrero de 1848, en Cross (comp.), *George Eliot's Life, as Related in her Letters and Journals*, "New Edition" (s.f.), pp. 98-99.

posible, que revele al pueblo su ceguera y su necedad y no lo halague ni engorde gracias a él".[18]

En ningún momento es fácil decir si un personaje "convence". En esas cuestiones, todos somos aptos para imponer nuestras concepciones tanto sobre lo probable como sobre lo deseable. Pero por lo común uno puede ver, de manera crítica, cuándo un personaje cobra existencia en una serie de aspectos y forma algo parecido a la imagen de una vida; y, alternativamente, cuándo queda fijado en una etapa diferente y más simple: en el caso de Felix Holt, en una apariencia física y un conjunto de opiniones. Mrs. Gaskell pudo concebir al primer John Barton en términos muy similares pero, como carecía de otra sustancia, tuvo que desecharlo virtualmente como persona cuando el curso de las acciones demostró en otros terrenos que era necesario ir más allá de los límites de su simpatía. Felix Holt, como Alton Locke, está concebido como un héroe más probable: es decir, como un héroe cuya actitud general goza de toda la comprensión del autor y que sólo está separado de éste por una inmadurez relativa. Como Alton Locke, Felix Holt se ve envuelto en un tumulto; como él, es erróneamente tomado por un cabecilla; como él, recibe una sentencia de cárcel. Este patrón recurrente no es una copia, en el sentido vulgar. Es, antes bien, el funcionamiento común de un idéntico temor, que también estaba presente en la revisión que Mrs. Gaskell hizo de John Barton. En su raíz, se trata del temor de un miembro compasivo y de mentalidad reformista de las clases medias a verse arrastrado a cualquier tipo de violencia del populacho. John Barton se ve efectivamente envuelto, lo cual le vale de inmediato la anulación de las simpatías de su creadora, para obvio perjuicio de la obra en su conjunto. La simpatía se traslada a Jem Wilson, acusado por error, y a los esfuerzos de Margaret en su nombre, que tienen un paralelo en el impulso de Esther a hablar en el juicio de Felix Holt. Pero el patrón básico es una dramatización del miedo a verse involucrado en la violencia: una dramatización que resulta posible por la cláusula de salvedad de la inocencia y el motivo erróneo, y por consiguiente susceptible de redención. Lo realmente interesante es que la conclusión de este tipo de dramatización se toma luego como prueba de que las reservas originales del autor eran acertadas. El pueblo es en verdad peligroso, por su tendencia constante al desorden ciego. Quienquiera que simpatice con él se verá probablemente envuelto. Por lo tanto (una expresión muy ratificadora), puede sostenerse con sinceridad que los movimientos populares realmente existentes son necios e inadecuados y que la única actitud prudente es disociarse de ellos.

Desde luego, es obvio que en esos movimientos hay una inadecuación, pero es indudable que en *Felix Holt* no se establecen las distinciones que uno esperaría de un gran novelista. Cobbett vuelve a ser en este caso una piedra angular, y la conducta que mostró en su juicio tras las revueltas de los jornaleros en 1830 es una demostración más acabada de verdadera madurez que los compromisos de ficción que examinamos aquí. Como casi todos los hombres que trabajaron con sus manos, Cobbett odiaba cualquier clase de destrucción violenta de cosas útiles. Pero tenía la experiencia y la fortaleza de indagar con más profundidad en la violencia. Por otra parte, creía lo que George Eliot, de manera muy notoria, no podía creer, a

[18] George Eliot, *Felix Holt the Radical*, edición de 1913, en dos volúmenes; vol. 2, p. 41 (capítulo XXVII).

saber, que la gente común era algo distinto de una turba y tenía instintos y hábitos un tanto más elevados que la ebriedad, la credulidad y la ignorancia. No habría considerado a Felix Holt un "demagogo honesto" por decir al pueblo que era "ciego y necio". Antes bien, lo habría juzgado un aliado muy conveniente de los opositores de la reforma. La visión que George Eliot tiene de la gente común está incómodamente cerca de la de Carlyle en *Shooting Niagara*: "cabezas de chorlito, crédulos, sobornables, dóciles a la cerveza y los disparates". Éste era el primer supuesto común y fue la base de la distinción (tanto en su comentario de 1848 como en *Felix Holt*) entre la reforma "política" y "social". La primera no es más que "maquinaria"; la segunda es vista como sustancia. La distinción es útil; considérese, empero, este discurso muy típico de Felix Holt:

> La forma de liberarse de la locura es liberarse de las expectativas vanas y de los pensamientos que no se adecuan a la naturaleza de las cosas. Los hombres que reflexionaron verdaderamente sobre el agua y lo que haría cuando se convirtiera en vapor y en toda clase de circunstancias, alcanzaron un gran poder en el mundo: mueven las ruedas de las máquinas que ayudarán a cambiar la mayor parte de las cosas. Pero ninguna máquina lo habría hecho si hubiese habido falsas nociones sobre el comportamiento del agua. Ahora bien, todos los programas sobre votaciones, distritos, Parlamentos anuales y lo demás son máquinas, y el agua o el vapor la fuerza que debe moverlas tiene que salir de la naturaleza humana: de las pasiones, los sentimientos y los deseos de los hombres. Que las máquinas funcionen bien o mal depende de estos sentimientos.[19]

Sin embargo, las "máquinas" mencionadas son, después de todo, máquinas particulares, concebidas para hacer un trabajo diferente del de las máquinas antes utilizadas. En verdad es un procedimiento mecánico clasificarlas todas juntas y disminuir su importancia, cuando en realidad sus finalidades difieren. Las nuevas propuestas son una encarnación de "las pasiones, los sentimientos y los deseos": propuestas alternativas, respaldadas por sentimientos alternativos, a fin de que pueda tomarse una decisión apropiada. Uno sospecha que la crítica real apunta a los "pensamientos que no se adecuan a la naturaleza de las cosas", y esta "naturaleza de las cosas" puede ser o bien una "naturaleza humana" supuestamente permanente o bien, con igual probabilidad, las "leyes de la sociedad" presuntamente inmutables. Entre esas "leyes", según prosigue el argumento de Felix Holt, está la suposición de que en cada centenar de hombres habrá treinta con "alguna sobriedad, alguna sensatez para elegir", y setenta ebrios o "ignorantes, viles o estúpidos". Con un supuesto semejante es bastante fácil "probar" que una reforma electoral sería inútil. En esencia, el consejo de George Eliot es que los trabajadores deben llegar a ser antes que nada "sobrios y educados", bajo la conducción de hombres como Felix Holt, tras lo cual la reforma será de algún beneficio. Pero en este punto la distinción entre reforma "política" y "social" es de la mayor arbitrariedad. Incluso se traen por los pelos los abusos de un Parlamento no reformado como un argumento contra la reforma parlamentaria: de concretarla, no habrá sino más de lo mismo. La conquista, mediante la reforma política, de los instrumentos de la educación, del tiempo libre necesario para aprovechar esa oportuni-

[19] *Ibid.*, p. 89 (capítulo xxx).

dad, de las condiciones laborales y habitacionales que disminuirán la pobreza y la ebriedad: éstas y metas similares, que fueron las finalidades para las cuales se propusieron las "máquinas", quedan fuera del argumento. Sin ellas, el trabajador sobrio, educado y responsable debe, al parecer, surgir plenamente armado de su propia cabeza ("ebria, ignorante, vil y estúpida").

Pasó demasiado tiempo para que una especie de madurez y profundidad de la experiencia sostuviera que la política y las adhesiones políticas sólo son posibles en las mentes superficiales; que cualquier evaluación de la complejidad de la naturaleza humana implica por fuerza una prudente desvalorización de estos ruidosos instrumentos. El tono –"fría reserva e incredulidad para salvar sus credenciales de sabiduría"– se escucha con frecuencia en *Felix Holt*:

> Los abusos que claman al cielo "indigentes abotagados", "pluralistas abotagados" y otras corrupciones que impedían a los hombres ser sabios y felices debían combatirse y eliminarse. Ese tiempo era un tiempo de esperanza. Después, una vez que los cadáveres de esos monstruos se exhibieron a la curiosidad y el aborrecimiento públicos, no obstante lo cual no siguieron a ello la sabiduría y la felicidad sino, más bien, una camada más abundante de necios y desdichados, vino una época de duda y abatimiento. [...] Algunos persistieron en la abolición de todos los abusos y en la bienaventuranza milenaria en general; otros, cuya imaginación estaba menos impregnada de las exhalaciones del alba, insistieron principalmente en la urna electoral.[20]

La prudente negación con la cabeza acarrea una complaciente sonrisa de respuesta. Pero lo que yo mismo encuentro en un pasaje como éste, tanto en el estilo ("impregnada de las exhalaciones del alba", "bienaventuranza milenaria en general") como en el sentimiento ("una camada más abundante de necios y desdichados"), no es el funcionamiento profundo y dilatado de una mente generosa, sino más bien el cinismo mezquino de una mente que ha perdido, aunque sólo temporariamente, su capacidad para el respeto humano.

Las opiniones de Felix Holt son las opiniones de George Eliot purgadas justamente de este elemento, que es una especie de fatiga intelectual. Es el humor de la década de 1860 –de *Shooting Niagara* y *Culture and Anarchy*– que sostiene un incompetente juicio *post-mortem* sobre las fases anteriores del radicalismo. El propio Felix Holt no es tanto un personaje como una personificación: un papel en el que vuelve a aparecer en el *Address to Working Men, by Felix Holt*, que George Eliot escribió a instancias de su editor. Aquí, los peligros de la democracia activa se exponen con mayor claridad:

> El predominio demasiado absoluto de una clase cuyas necesidades han sido su suerte común, que lucha principalmente para conseguir más y mejores alimentos, vestimenta, refugio y recreación corporal, puede conducir a tomar medidas apresuradas con el objeto de hacer que las cosas se compartan más equitativamente, medidas que, aunque no fracasen [...], llevarán por lo menos a degradar la vida de la nación.[21]

[20] *Ibid.*, vol. 1, pp. 266-267 (capítulo XVI).

[21] George Eliot, *Address to Workingmen, by Felix Holt*, Blackwood, 1868; reedición en *Essays and Letters from a Notebook*, Blackwood, 1884, pp. 341-342.

> no mediante intento alguno de suprimir de manera directa las distinciones y ventajas de clase realmente existentes [...] sino mediante la transformación de los Intereses de Clase en Funciones de Clase. [...] Si las reclamaciones de la multitud desposeída de los trabajadores contienen en sí principios que deben dar forma al futuro, no es menos cierto que las clases propietarias, en su herencia del pasado, poseen los preciosos materiales sin los cuales ningún futuro digno y noble puede forjarse.[22]

Este tipo de reflexión dista mucho de ser el mejor exponente de George Eliot. La posición de ésta, detrás de la fachada de Felix Holt, es la de un Carlyle sin la energía, de un Arnold sin el rápido sentido práctico, de un Mill en angustioso equilibrio sin la persistencia intelectual. No obstante, resulta claro que, por inadecuado que pueda ser su intento de fijar una posición, procede, aunque no de manera fructífera, de la idea de la sociedad como una herencia complicada, que está en la raíz de sus mejores obras. En *Felix Holt*, esta idea se concreta magníficamente en el plano de una serie de relaciones personales: las de Mrs. Transome, el abogado Jermyn y su hijo Harold Transome. En *Middlemarch*, casi con igual intensidad, esa concreción se extiende a todo un sector representativo de la sociedad provinciana. En su mejor nivel, George Eliot nunca tiene rivales en la ficción inglesa cuando se trata de la creación y el funcionamiento de la complejidad y la consecuencia inherentes a todas las relaciones. Desde esa posición en la experiencia, ve naturalmente la sociedad en un nivel más profundo de lo que indican sus abstracciones políticas, y considera su propia sociedad, según la palabra que ella misma elige, como "viciosa". Su metáfora favorita para designar la sociedad es la de una red: una "madeja enredada", una "telaraña enredada", "los males de larga data de una gran nación son un asunto enmarañado". Una vez más, esto es justo; es el terreno de sus mejores conquistas. Pero la metáfora, si bien tiene una utilidad positiva al señalar la complejidad, también genera un efecto negativo. Puesto que tiende a representar las relaciones sociales y en rigor las directamente personales como pasivas: más influidas que influyentes. "Uno teme –señaló– tirar del hilo equivocado en el enredado plan de las cosas." La advertencia es razonable, pero el efecto total de la imagen resulta falso. Puesto que, de hecho, todos los elementos del complicado sistema son activos: las relaciones cambian constantemente y cualquier acción –y aun la abstención, sin duda personificada por Felix Holt– afecta, aunque sólo sea levemente, las tensiones, las presiones, la naturaleza misma de la complejidad. El hecho de que su actitud ante la sociedad sea en definitiva tan negativa es una señal, no de su honda percepción, sino del punto en que ésta falla: una negatividad de detalle que la amplitud de una expresión como "reforma social profunda" no puede disimular. Lo más importante en George Eliot es su soberbio control de las complejidades particulares, pero este aspecto no debe exponerse en términos de un interés en las relaciones "personales" en oposición a las relaciones "sociales". Ella no creía, como otros trataron de hacer, que estas categorías estuvieran realmente separadas: "no hay vida privada que no haya sido determinada por una vida pública más amplia", apunta cerca del final de *Felix*

[22] *Ibid.*, pp. 333 y 348.

Holt. No obstante, es un hecho que cuando toca, como decide tocar, la vida y los problemas de los trabajadores, su observación y conclusión personales se rinden, virtualmente sin lucha, a la estructura general de sentimiento sobre estas cuestiones que era propiedad común de su generación, y que ella fue a la vez demasiado vacilante para trascender y demasiado inteligente para elevar al plano de una encarnación vívida. Fracasa en la extensión que sabe necesaria, porque efectivamente no parece haber "ningún hilo correcto del que tirar". Quedan excluidos casi todos los tipos de acción social, y lo máximo que cabe esperar, en un héroe como Felix Holt, es que mantenga las manos, en el sentido más amplio, razonablemente limpias. El hecho de que una inteligencia tan fina y una compasión tan presta no puedan concebir más que esto es, sin duda, la señal de un estancamiento en la sociedad. Puesto que la paciencia y la cautela, sin una intención detallada, se convierten muy rápidamente en aquiescencia, y no hay derecho a consentir si se sabe que la sociedad es "viciosa".

Cuando se leen juntas, estas novelas parecen ilustrar con suficiente claridad no sólo la crítica común del industrialismo, que la tradición estaba estableciendo, sino también la estructura general de sentimiento que era igualmente determinante. El reconocimiento del mal tenía el contrapeso del temor a quedar envuelto. La simpatía no se transformaba en acción sino en retirada. Todos podemos advertir hasta qué punto ha persistido esa estructura de sentimiento, tanto en la literatura como en el pensamiento social de nuestra propia época.

Capítulo 6
J. H. NEWMAN Y MATTHEW ARNOLD

En su *Discourse VII, On the Scope and Nature of University Education* (1852), Newman escribió:

> Sería bueno que el inglés, como el griego, tuviera alguna palabra definida para expresar, de manera simple y general, la destreza o perfección intelectual, como es el caso de "salud", usada con referencia al marco animal, y de "virtud", con referencia a nuestra naturaleza moral. No soy capaz de encontrar ese término; talento, habilidad, genio pertenecen distintivamente a la materia prima, que es la sustancia y no la excelencia resultante del ejercicio y la capacitación. A decir verdad, cuando abordamos los tipos particulares de perfección intelectual, surgen palabras para nuestro propósito, como, por ejemplo, juicio, gusto y aptitud; no obstante, aun éstas corresponden, en su mayor parte, a facultades o hábitos relacionados con la práctica o el arte, y no a una condición perfecta del intelecto, considerada en sí misma. Sabiduría, del mismo modo, que es una palabra más general que ninguna otra, tiene sin lugar a dudas una relación directa con la conducta y la vida humana. Conocimiento y Ciencia expresan, en verdad, ideas puramente intelectuales, pero no un estado o hábito del intelecto; puesto que el conocimiento, en su sentido corriente, no es sino una de sus circunstancias, que denota una posesión o influencia; y la ciencia ha sido utilizada para la materia del intelecto, en vez de pertenecer actualmente, como debería ser, al intelecto mismo. La consecuencia es que, en una ocasión como ésta, son necesarias muchas palabras con el fin, primero, de sacar a la luz y transmitir lo que con seguridad no es una idea difícil en sí misma, la del cultivo del intelecto como un fin; a continuación, con el fin de recomendar lo que indudablemente no es un objeto irrazonable; y por último, para describir y permitir que la mente comprenda la perfección particular en que ese objeto consiste.[1]

[1] John Henry Newman, *On the Scope and Nature of University Education*, 1852, pp. 201-202 [traducción castellana: *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Pamplona, EUNSA, 1996].

Lo más sorprendente de este pasaje es que Newman no satisface la necesidad de "alguna palabra definida" con el vocablo "cultura". El tema central de su argumento está claramente vinculado con las ideas de "cultivado" y "cultivo", tal como las definió Coleridge. Por otra parte, en sus frases finales, anuncia virtualmente la tarea que Arnold estaba por emprender en *Culture and Anarchy*. Más adelante, establece de hecho la conexión esencial con "cultura":

> Y así, en lo que se refiere a la cultura intelectual, disto de negarle utilidad en este sentido como el fin de la educación, cuando establezco que la cultura del intelecto es un bien en su mismo y su propio fin. [...] Así como el cuerpo puede sacrificarse a alguna faena manual o de otro tipo [...], el intelecto puede consagrarse a alguna profesión específica; y no llamo a *esto* cultura del intelecto. Más, así como algún miembro u órgano del cuerpo puede usarse y desarrollarse inmoderamente, lo mismo puede suceder con la memoria, la imaginación o la facultad razonante; y tampoco *esto* es cultura intelectual. Por otro lado, así como el cuerpo puede cuidarse, alimentarse y ejercitarse con el simple propósito de su salud general, también el intelecto puede ejercitarse generalizadamente a fin de alcanzar su perfecto estado; y esto *es* su cultivo.[2]

La proposición se plantea en términos de la "salud general" de la mente, como en la distinción de Coleridge entre la "fiebre hética de la enfermedad" de un tipo de civilización, y la "lozanía de la salud" de otra "fundada en el cultivo". La salud es el criterio de Newman para el cuerpo; su criterio para la mente es la *perfección*:

> Hay una belleza física y una moral: hay una belleza de la persona y una belleza de nuestro ser moral, que es la virtud natural; y, de manera semejante, hay una belleza, una perfección del intelecto. Existe en estas diversas materias una perfección ideal hacia la cual vemos elevarse los ejemplos individuales, y que es el criterio para absolutamente todos los ejemplos.[3]

También esta idea está dentro de la tradición, desde Burke hasta Arnold: La obra de la perfección, que este último iba a llamar Cultura, fue objeto de un énfasis creciente en oposición a la poderosa tendencia utilitaria que concebía la educación como la capacitación de los hombres con el fin de efectuar tareas específicas en un tipo específico de civilización. Coleridge, Newman y otros fijaron un ideal diferente: "el desarrollo armonioso de las cualidades y facultades que caracterizan nuestra humanidad".[4]

Esta parte de la preparación para la obra de Matthew Arnold resulta hoy clara. Pero en la época en que éste empezó a escribir, también había otra consideración: la reacción general a los efectos sociales del industrialismo consumado, y en particular a la agitación de la clase obrera industrial. Una reacción habitual a esta agitación es bien conocida en la frase de Macaulay: "debemos educar a nuestros amos". De manera característica, Macaulay sostenía que la "ignorancia" de la "gente del común" era un peligro para la propiedad y, en consecuencia, era necesaria su educación. Carlyle, por su parte, había rechazado cualquier argu-

[2] *Ibid.*, p. 255.
[3] *Ibid.*, pp. 197-198.
[4] S. T. Coleridge, *On the Constitution of Church and State, op. cit.*, v.

mento en favor de la educación que se basara en la conveniencia social: "como si [...] la primera función [de] un gobierno no fuera [...] impartir el don del pensamiento".[5] Kingsley, en su prefacio de Cambridge a *Alton Locke*, propiciaba las nuevas Facultades de Trabajadores:

> Sin insultarlos con el patronazgo, sin inmiscuirse en sus opiniones religiosas, sin corromper en modo alguno su independencia, sino simplemente en razón de una humanidad común, ellos [esto es, los miembros de la Universidad de Cambridge] contribuyeron a educar a estos hombres, pertenecientes en su mayor parte, supongo, a la clase misma que este libro presenta como la más desdichada y peligrosa: los hombres conscientes de un intelecto insatisfecho y ocioso. Y tienen su recompensa en una forma práctica y palpable. Con estos hombres se organizó un cuerpo voluntario, dotado de oficiales en parte por ellos mismos y en parte por caballeros de la Universidad: un núcleo de disciplina, lealtad y civilización para toda la población de Cambridge.[6]

La penúltima oración de este párrafo, la "recompensa práctica y palpable", es algo así como una revisión del motivo anterior aducido por Kingsley: "simplemente en razón de una humanidad común". Pero al margen de cómo se exprese y de cómo se interprete hoy, la respuesta misma es evidente. Lo podemos ver con mucha claridad en el extracto de un discurso de F. D. Maurice pronunciado en el Manchester, Ancoats and Salford Working Men's College en 1859:

> Ahora bien, mientras pensábamos en estas cosas, y lo hacíamos seriamente, llegó el atroz año de 1848, que siempre consideraré como una de las grandes épocas de la historia. [...] Digo efectivamente eso cuando pienso cómo afectó la mente y el corazón del pueblo de Inglaterra, sí, de todas las clases de ingleses. [...] Escucho a uno y otro hombre inteligentes confesar: "Hace diez años pensábamos de otra manera. Pero desde esa época todos adquirimos una nueva percepción de nuestra relación con la clase trabajadora". [...] Nos causó temor, lo reconozco; pero no por nuestros bienes y nuestra posición; era el temor de no cumplir las responsabilidades, mayores que las que imponen el rango o la propiedad, que nos fijó nuestra educación. [...] Creíamos y sentíamos que, a menos que las clases de este país que habían recibido cualquier grado mayor de conocimiento que sus compatriotas estuvieran dispuestas a compartirlo con ellos, a considerarlo precioso porque los unía a ellos, Inglaterra caería en primer lugar en la anarquía y luego en el despotismo.[7]

Ésta era la reacción, y Maurice agregaba una nota sobre el método:

> Lo que queríamos, de ser posible, era hacer de nuestra enseñanza un lazo de intercambio con los hombres a quienes enseñábamos. Tal vez nunca habríamos averiguado cómo hacerlo. Pero los trabajadores mismos lo habían descubierto. En 1853 nos enteramos de que el pueblo de Sheffield había fundado una Universidad Popular. Consideramos que la noticia marcaba una nueva era en la educación. Habíamos pertenecido a universidades. Éstas no nos habían dado

[5] Thomas Carlyle, *Chartism*.
[6] C. Kingsley, *Alton Locke*, *op. cit.*, pp. XXX-XXXI.
[7] Citado en Sadler, *Continuation Schools in England and Elsewhere*, Londres, 1908, pp. 38-39.

simplemente cierta cantidad de adoctrinamiento en ciertos temas; no nos habían preparado meramente para nuestras profesiones específicas; habían dado testimonio de una cultura que es la más elevada de todas las culturas.[8]

Es difícil que este aspecto de la preparación del terreno de Arnold pudiera ser más evidente: de manera muy explícita, la "cultura" se propone como alternativa a la "anarquía". La necesidad de la educación popular podía satisfacerse de distintos modos; los utilitarios, en especial, habían actuado tempranamente en este campo. Pero el énfasis de Maurice es el de Coleridge y Newman. La oposición general al utilitarismo y la reacción alarmada ante el creciente poder de la clase obrera se presentan aquí juntas de la manera más significativa.

Es necesario examinar brevemente otro aspecto de la herencia recibida por Arnold: las importantes actitudes que había aprendido de su padre. El liberalismo de Thomas Arnold, en los difíciles años de la década de 1830, alcanzó su mejor expresión en el *Englishman's Register* (1831) y en las cartas al *Sheffield Courant* al comienzo y al *Hertford Reformer* al final del decenio. Todas son dignas de leerse, pero aquí sólo es necesario señalar dos o tres puntos. Tenemos, por ejemplo, este énfasis característico: "Cuando considero que el gran mal de Inglaterra es la desdichada situación en que pobres y ricos se encuentran entre sí, deseo mostrar que el mal está en nuestros sentimientos tanto o más que en nuestra condición exterior".[9]

El período es revolucionario: "Por así decirlo, hemos vivido la vida de trescientos años en treinta. Todas las cosas han empezado prodigiosamente al unísono o, mejor, todas las que podían hacerlo lo hicieron y las que no podían, en consecuencia, quedaron muy rezagadas".[10]

Una respuesta adecuada es la Educación: "Un pueblo necesita educación, en el sentido corriente de la palabra, antes de que la pobreza haya hecho estragos en él; en ese momento crítico en que la civilización hace eclosión y es acompañada por una inmensa actividad comercial".[11]

La otra respuesta, más profunda, consiste en terminar con el hábito del *laissez-faire*:

> [...] una de las máximas más falsas de la historia que gratificaron el egoísmo humano con el nombre de sabiduría política. [...] Somos espectadores y dejamos que ésta, la más desigual de las carreras, tome su propio rumbo, olvidando que el nombre mismo de sociedad implica que no sea una simple carrera, sino que su objeto es proveer al bien común de todos.[12]

Éste es el nuevo liberalismo humano, que puede unirse a actitudes procedentes de formas muy distintas de pensar, como en este caso: "la voluminosa y completamente desorganizada masa de nuestra población requiere una exhaustiva organización. ¿Dónde está la parte de nuestro cuerpo en la cual no se insinúan

[8] *Ibid.*
[9] Thomas Arnold, *Englishman's Register*. Véase *Life and Correspondence*, capítulo VI.
[10] Thomas Arnold, *13 Letters on our Social Condition*, *Sheffield Courant*, 1832, carta II, pp. 4-5.
[11] T. Arnold, "Letter XII", *Hertford Reformer*, en *Misc. Works*, p. 481.
[12] T. Arnold, "Letter VI", *Hertford Reformer*, en *ibid.*, pp. 453 y ss..

diminutos vasos sanguíneos y nervios de la más aguda sensibilidad, de manera tal que todas sus partes están verdaderamente vivas?[13]

Éste es el acento "orgánico", como en Coleridge, y no es sorprendente que semejante padre liberal tuviera semejante hijo liberal.

Podemos ahora ocuparnos de la importante definición de la Cultura de Arnold, que por fin proporciona a la tradición un único santo y seña y un nombre. Su objetivo en *Culture and Anarchy*, escribe, es

> recomendar la cultura como la gran ayuda para salir de nuestras presentes dificultades; entendemos por cultura una búsqueda de nuestra total perfección que se alcanza llegando a saber, en todos los asuntos que más nos conciernen, lo mejor que se ha pensado y dicho en el mundo; para, por medio de ese conocimiento, inundar con una corriente de pensamiento nuevo y libre nuestras nociones y hábitos trillados, que hoy seguimos firme pero mecánicamente, imaginando en vano que en el hecho de seguirlos firmemente hay una virtud que compensa el daño de seguirlos mecánicamente.[14]

A menudo, la cita se detiene a mitad de camino, como si hubiese que esforzarse por la perfección a través del mero "llegar a saber". Como resulta claro, Arnold sólo lo propone como una primera etapa, a la que debe seguir la revisión de las "nociones y hábitos trillados". Además: "La cultura, que es el estudio de la perfección, nos induce [...] a concebir la verdadera perfección humana como una perfección *armoniosa*, que desarrolla todos los aspectos de nuestra humanidad; y una perfección *general*, que desarrolla todas las partes de nuestra sociedad".[15]

La cultura, entonces, es a la vez estudio y búsqueda. No es simplemente el desarrollo de la "cultura literaria", sino de "todos los aspectos de nuestra humanidad". Tampoco es una actividad que sólo incumba a los individuos o a alguna parte o sector de la sociedad; es y debe ser esencialmente *general*.

Culture and Anarchy es, en primer lugar, una descripción de esta actitud; segundo, una revisión de ciertas "nociones y hábitos" decimonónicos dominantes; y tercero, una consideración de las relaciones de esta posición con el progreso de la sociedad. En los tres elementos, Arnold abreva en abundancia en los pensadores que fueron sus predecesores inmediatos: en particular Coleridge, Burke, Newman y Carlyle. No obstante, la obra es original en su tono y en algunos de sus ejemplos y énfasis. Su escritura, por otra parte, corresponde a una situación social bastante diferente. La repercusión que tuvo fue inmediata y el libro ha seguido siendo más influyente que cualquier otra obra perteneciente a esta tradición.

Arnold comienza con una observación con la que estamos familiarizados desde Carlyle y Coleridge: "En nuestro mundo moderno [...] toda la civilización es, en un grado mucho más elevado que la civilización de Grecia y Roma, mecánica y externa, y tiende constantemente a serlo aun más".[16]

Éste es el hecho social; las actitudes sociales correspondientes se describen, según la expresión habitual, como una sobrevaloración de la "maquinaria": los medios valorados como fines. La primera pieza de la "maquinaria", o noción

[13] T. Arnold, "Letter XVI", *Hertford Reformer*, en *ibid.*, p. 500.
[14] Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, ed. Murray, p. viii.
[15] *Ibid.*, p. xi.
[16] *Ibid.*, p. 10.

trillada, es la Riqueza: "En nuestros días, nueve de cada diez ingleses creen que el hecho de que seamos muy ricos prueba nuestra grandeza y prosperidad".[17] Quienes así lo creen son "filisteos". Además:

> La cultura dice: "Considera entonces a estas personas, su modo de vida, sus hábitos, sus modales, los tonos mismos de su voz; míralos con atención; observa la literatura que leen, las cosas que las complacen, las palabras que salen de su boca, los pensamientos que constituyen el aparejo de su mente; ¿valdría la pena poseer una cantidad cualquiera de dinero, con la condición de que, por poseerlo, uno se convirtiera en personas como éstas?[18]

Éste es un párrafo que cierto tipo de lector subrayará agradecido. Disfrutará del espectáculo de "estas personas", con su *British Banner* y sus tés, así como disfrutó de Josiah Bounderby de Coketown. Lamento disentir, pero hay algo en el tono que nos recuerda que Arnold no sólo popularizó la tradición, sino que hizo que sobre ella cayeran las acusaciones constantes de pedantería y orgullo espiritual. El perjuicio provocado por la noción trillada de Riqueza es la reducción de los ideales humanos a un solo fin, que en realidad no es sino un medio. La cuestión, sin duda, es qué calidad de vida suele sostener la riqueza. Arnold planteó el interrogante, pero en su respuesta incluyó una reacción trillada a "lo vulgar" que con seguridad es vulgar en sí misma. La descripción de la perfección espiritual, en Newman, persiste con una notable pureza que impone respeto aun cuando el asentimiento sea difícil. En Arnold, por su parte, el ideal espiritual está flanqueado con demasiada frecuencia por una especie de observación ingeniosa y maliciosa más apta para una ficción menor. El más áspero adversario de Newman nunca lo habría calificado de pedante, y Burke, en la cumbre de sus prejuicios, conserva una fortaleza siempre admirable. Arnold carece tanto de esa inviolabilidad como de ese poder.

Esto puede volver a verse en su ataque contra la "noción trillada" del Progreso, en *Friendship's Garland*:

> Vuestro hombre de clase media cree encontrarse en el nivel más elevado del desarrollo y la civilización cuando sus cartas son llevadas doce veces por día de Islington a Camberwell y de Camberwell a Islington, y si los trenes corren entre ellas cada cuarto de hora. Para él carece de importancia que los trenes no hagan sino llevarlo de una vida iliberal y desconsoladora en Camberwell a una vida iliberal y desconsoladora en Islington; y las cartas sólo le cuentan que así es la vida en esos lugares.[19]

El producto del interrogante vuelve a ser fructífero, pero la demostración que hace Arnold del argumento depende, primero, de la aceptación previa del juicio de "iliberal" y "desconsolador" y, segundo, de la inclusión de "Islington" y "Camberwell", que en realidad son falsos particulares, de función muy similar a "Camden Town y Golders Green" en el señor Eliot. Podríamos decir que la luz penetra, pero que difícilmente la acompañe la dulzura. El método literario es,

[17] *Ibid.*, pp. 12-13.
[18] *Ibid.*, p. 13.
[19] Matthew Arnold, *Friendship's Garland*, edición de 1903, p. 141.

antes bien, el de un romanticismo rancio, del cual hemos tenido en nuestros propios días ejemplos suficientes en las nociones trilladas sobre la "Subtopía".

Lo cierto es que en la estructura social desarrollada de una sociedad plenamente industrializada, pocas reacciones de cualquier tipo podían escapar a una mixtura de sentimientos de clase en gran medida autorreferenciales. El peor daño provocado por la "noción trillada" de clase, una noción que recibía un asentimiento constante de la estructura material de la sociedad, consistía en proponer sentimientos categoriales sobre el comportamiento humano, basados en la masificación y simplificación de individuos reales, como un fácil sustituto de las dificultades del juicio personal e inmediato. Arnold tenía muchas cosas útiles que decir acerca de la clase, pero ésta es una de las "nociones y hábitos trillados" de cuya influencia no escapó por completo.

Lo que tenía que decir sobre la Industria y la Producción, como "nociones trilladas", me parece admirable. Es consistente con las ideas de Carlyle y Ruskin y, en nuestros días, con las de Tawney. Pero el mejor tratamiento que da a una noción trillada es su análisis de la Libertad, muy similar a lo que Burke había dicho en la primera parte de las *Reflections*, pero admirablemente enriquecido y ampliado gracias al contacto de Arnold con el período culminante del liberalismo.

> La Libertad [...] es un muy buen caballo para cabalgar, pero para ir a alguna parte. Vos [...] creéis que no tenéis más que montar sobre el lomo de vuestro caballo Libertad [...] y alejaros cabalgando tan reciamente como os sea posible, para tener la seguridad de llegar al destino correcto. Si vuestros periódicos pueden decir lo que les guste, os creéis seguro de estar bien informado.[20]

El texto todavía es apto e irrebatible. Arnold era un excelente analista de las deficiencias del evangelio de "hacer lo que nos guste": en parte porque se apoyaba en la idea tradicional de que la actividad del hombre era la "búsqueda de la perfección"; y en parte, desde un punto de vista social, porque vivió un período en el cual la libertad de un grupo de personas para hacer lo que quisieran era impugnada por el grupo mucho más grande de quienes "hacían lo que otros querían". Arnold veía las consecuencias, en ambas esferas: el peligro de anarquía espiritual cuando la afirmación individual era el único criterio; el peligro de anarquía social cuando la clase en ascenso ejercía su poder.

No obstante, la parte más influyente de su obra no es el tratamiento de las "nociones trilladas", sino el esfuerzo por dar a su revaloración un fruto práctico en la sociedad. A menudo se dice (y su tono, a veces, le presta un infortunado respaldo) que Arnold aboga por un cultivo personal meramente egoísta: que aunque exprese inquietud por el estado de la sociedad, la mejora de ese estado debe aguardar el proceso de su perfección interna: "La cultura que recomendamos es, sobre todo, una operación interna. [...] La cultura [...] sitúa la perfección humana en una condición *interna*".[21]

Sin embargo, si se lo ha leído, esto sólo puede ser un malentendido deliberado. Por ejemplo:

[20] *Ibid.*
[21] M. Arnold, *Culture and Anarchy*, pp. viii y 8.

> La perfección, tal como la concibe la cultura, no es posible mientras el individuo permanece aislado. So pena de quedar empequeñecido y debilitado en su propio desarrollo si desobedece, el individuo tiene la exigencia de llevar a otros con él en su marcha hacia la perfección y hacer continuamente todo lo que pueda para ampliar e incrementar el volumen de la corriente humana encauzada en esa dirección.[22]

Y además:

> "Cuanto menos son quienes siguen el camino a la perfección, más difícil es éste de encontrar." Así, debemos hacernos acompañar por todos nuestros camaradas del este de Londres y otros lugares en el progreso hacia la perfección, si verdaderamente queremos, como lo profesamos, ser perfectos; y no debemos permitir que la adoración de cualquier fetiche, cualquier maquinaria, como las manufacturas o la población –que no son, como la perfección, bienes absolutos en sí mismos, aunque así lo creamos–, cree semejante multitud de seres humanos miserables, sumergidos e ignorantes que llevarlos con nosotros sea imposible y, por fuerza, tengamos que dejarlos en su mayor parte en la degradación y la vileza.[23]

La posición es muy clara y evidentemente está en armonía con la crítica básica del industrialismo y con la reacción tradicional ante las pruebas en aumento de la pobreza y el sufrimiento. Otros habían hablado en favor de una nueva educación nacional, pero ninguno con la autoridad o el efecto de Arnold. Quienes lo acusan de partidario de una política de "inacción cultivada" olvidan no sólo sus argumentos sino su vida. Como inspector de escuelas, y al margen de esa actividad, sus esfuerzos por establecer un sistema de educación general y humana fueron intensos y sostenidos. No hay nada de la figura del *dandy* en la lucha de Arnold contra el mecanismo vicioso del Código Revisado. En una serie de asuntos educativos de gran importancia mostró una magnífica capacidad para la aplicación detallada de principios que en sus escritos teóricos se exponen a menudo a una acusación de vaguedad. De hecho, *Culture and Anarchy* debe leerse junto con los informes, las minutas, las pruebas para comisiones y, específicamente, con los ensayos educacionales que representaron una parte tan grande de la vida de trabajo de Arnold.

Tras haber dicho esto, es posible que hayamos rescatado a Arnold de una acusación corriente e insoportable, pero en definitiva no hemos interpretado ni su significación ni su efecto. El aspecto más interesante que debe considerarse es su postulación del Estado como agente de la perfección general. En este punto sigue en parte las ideas y el lenguaje de Burke. De manera característica, habla de

> las formas que son naturalmente atractivas para la marcha de la democracia, aunque en este país son novedosas y aún no probadas. Puedo denominarlas formas del jacobinismo. La indignación violenta con el pasado, sistemas abstractos de renovación aplicados al por mayor, una nueva doctrina puesta en negro sobre blanco para construir hasta en sus más mínimos detalles una sociedad racional del futuro: éstas son las formas del jacobinismo.[24]

[22] *Ibid.*, p. 9.
[23] *Ibid.*, p. 150.
[24] *Ibid.*, p. 27.

"Puedo denominarlas formas del jacobinismo" (hacía 75 años que recibían ese nombre). Sea como fuere, hoy estamos muy acostumbrados a considerar este tipo de crítica como típica de la oposición al poder "estatal". En Arnold, como en Burke, la conjunción no es ésta; el argumento contra el poder "estatal" depende casi siempre de quién es el "Estado". La posición de Arnold es la de Burke: "Aquel que nos dio nuestra naturaleza para que la perfeccionáramos con nuestra virtud dispuso también los medios necesarios para su perfección: dispuso, por lo tanto, el Estado".[25]

De manera similar, Arnold imaginaba el Estado como el "centro de la luz y la autoridad", el órgano de la "mejor naturaleza". Pero, ¿cómo iba a componerse ese centro en términos prácticos? Burke había aceptado que la clase gobernante existente, aunque imperfecta, era el "centro natural de la luz y la autoridad". Arnold, si bien consideró una tras otra todas las clases, no pudo encontrar ninguna que le pareciese siquiera calificada para tan elevada obligación. Como clase, la aristocracia (bárbaros) era inútil, porque sus virtudes características eran las generadas por la tarea de defender el *statu quo*. El rigor mismo que ponía en esa defensa la hacía inaccesible al libre juego de las nuevas ideas, del que dependían "la luz y la autoridad". Las clases medias (filisteos) también eran inútiles, debido a su apego a una civilización *externa*. Su fe en la "maquinaria" (Riqueza, Industria, Producción, Progreso) y en el éxito individual negaba, respectivamente, la búsqueda "armoniosa" y "general" de la perfección. En cuanto a las clases trabajadoras (populacho), compartían con las clases medias el apego a la civilización externa y deseaban convertirse en filisteos lo más rápido posible, o bien estaban simplemente degradadas y embrutecidas: repositorio de la oscuridad y no de la luz.

Quizás otros fueran capaces de advertir todo esto y, por consiguiente, temieran la idea del poder estatal, que sólo podía ser la encarnación del interés de una u otra de esas clases. Y si la situación era efectivamente ésa, ¿podía el Estado considerarse de algún modo, en términos prácticos, como un probable "centro de la luz y la autoridad"?

> Pero, ¿cómo organizar esta autoridad, o a qué manos confiar su ejercicio? ¿Cómo obtener vuestro *Estado*, que resuma la justa razón de la comunidad y la ponga en práctica, según lo exijan las circunstancias, con vigor? Y aquí creo ver a mis enemigos esperándome con un ávido regocijo en sus ojos. Pero los eludiré.[26]

En efecto, veía a sus enemigos a la espera; y también nosotros, que no somos sus enemigos, aún esperamos y, en algún sentido, todavía con avidez. Uno se alegra al ver que Arnold elude a la partida decimonónica; o cuando advierte que disfruta con la idea de hacerlo, aunque el destello tenga cierto efecto ridículo. El problema, sin embargo, seguía siendo de la mayor dificultad. Las clases sociales existentes, los candidatos habituales al poder, eran a juicio de Arnold inadecuadas para su ejercicio apropiado. El conflicto político era meramente un callejón sin salida de sus imperfecciones. Por esas razones se necesitaba un Estado, como un órgano adecuado y superador. Las clases eran la encarnación de nuestras naturalezas corrientes; para encarnar nuestra mejor naturaleza, debíamos crear un Estado.

[25] E. Burke, *Reflections on the French Revolution*, *op. cit.*, p. 107.
[26] M. Arnold, *Culture and Anarchy*, *op. cit.*, p. 43.

Pero ¿por qué medios, y a través de qué personas? La respuesta de Arnold depende de lo que llamaba el "remanente". En cada clase, sostenía, junto a la mayoría característica existía una minoría, una serie de "extraños", para quienes las nociones y hábitos corrientes de su clase no eran un impedimento: "personas que no se mueven principalmente por su espíritu de clase, sino por un espíritu *humano* general, el amor a la perfección del hombre".[27]

En dichas personas, la "mejor naturaleza" es activa y pueden tratar de despertar de distintas maneras esa misma naturaleza latente en todos los hombres, pero oscurecida por las inadecuaciones de la ideología y el hábito de clase. Entre los medios de despertarla se contarán la educación, la poesía y la crítica. La educación se basará en "lo mejor que se ha pensado y escrito en el mundo". Mediante la ampliación y comunicación del expediente de la "mejor naturaleza" de la humanidad, creará un conocimiento general adecuado y una norma del pensamiento eficaz. La poesía, como órgano distintivo de la "mejor naturaleza" de los hombres, fijará una pauta de "belleza y de una naturaleza humana perfecta en todos los aspectos". En este sentido, al sumar a sí misma una "energía religiosa y devota", puede "actuar en una escala más amplia en favor de la perfección, y entre masas más grandes de hombres", y por lo tanto "salvarnos", proporcionándonos un criterio duradero y real de la "mejor naturaleza". Por último, la crítica, tal como Arnold la ejemplifica en sus escritos generales, es una parte adicional del mismo proceso: una creación, por el libre juego de la inteligencia, de "la autoridad de la mejor naturaleza". Estas maneras podrían desestimarse como imprácticas, pero

> es posible comprobar efectivamente [...] que en la coyuntura presente el centro del movimiento no se encuentra en la Cámara de los Comunes. Está en la mente en fermentación de la nación; y en los próximos veinte años la verdadera influencia será la de quien pueda consagrarse a ello.[28]

Al margen de lo que pensemos de esto como respuesta, podemos reconocer fácilmente en su talante y actitud una posición que desde los días de Arnold se ha sostenido amplia y sinceramente. Se la ataca como un programa lento y tímido, pero quienes se aferran a ella tienen derecho a preguntar si, en los noventa años transcurridos desde el escrito de Arnold, se puso efectivamente de manifiesto alguna alternativa rápida y simple para la conquista de sus fines.

No obstante, hay una ambigüedad real en la posición, y es preciso examinarla. Puesto que Arnold no postula simplemente la influencia de los mejores individuos, sino la encarnación de esta influencia en la creación de un Estado. Al respecto, cita a Humboldt:

> El objeto de Humboldt en este libro [*The Sphere and Duties of Government*] es mostrar que la actuación del gobierno debería limitarse severamente a lo que se relaciona de manera directa e inmediata con la seguridad de la persona y la propiedad. Wilhelm von Humboldt, una de las almas más bellas que hayan existido, solía decir que nuestra tarea en la vida era, en primer lugar, perfeccio-

[27] *Ibid.*, p. 70.
[28] *Ibid.*, p. 164.

narnos por todos los medios a nuestro alcance y, en segundo lugar, tratar de crear en el mundo que nos rodea una aristocracia, la más numerosa posible, de talentos y caracteres. Advertía, desde luego, que en definitiva todo se resume en esto: que el individuo debe actuar por sí mismo y perfeccionarse en sí mismo; y vivía en un país, Alemania, en el cual la gente estaba dispuesta a actuar muy poco por sí misma y a depender excesivamente del gobierno. Pero aun así, tan grande era la flexibilidad de Humboldt y tan escasas las ataduras que lo sometían a una mera máxima abstracta, que veía con mucha claridad que para lograr su objetivo, el de capacitar al individuo para levantarse cabal sobre sus propias bases y prescindir del Estado, la acción de éste sería necesaria durante muchos, muchos años. Y poco después de escribir su libro sobre *The Sphere and Duties of Government*, Wilhelm von Humboldt se convirtió en ministro de educación de Prusia; y en su ministerio tienen su origen [...] todas las grandes reformas que dieron el control de la educación prusiana al Estado.[29]

La pertinencia de este aspecto para los objetivos inmediatos de Arnold en la educación estatal es clara e importante, y lo respalda con una cita de Renan:

> Un liberal cree en la libertad, y libertad significa la no intervención del Estado. *Pero ese ideal todavía está muy alejado de nosotros, y el medio mismo de trasladarlo a una distancia indefinida consistiría precisamente en que el Estado abandonara demasiado pronto su acción.*[30]

La observación es una ayuda en un argumento local, pero la posición en que deja el argumento general es la siguiente: que el Estado mismo debe ser el principal agente a través del cual debe crearse el Estado como un "centro de autoridad y luz". No obstante, el Estado existente, encargado de una agencia semejante, está sometido, según la exposición de Arnold, al callejón sin salida provocado por las inadecuadas clases sociales presentes. La aristocracia usa el poder y la dignidad del Estado como un instrumento de protección de sus propios privilegios. La clase media, al reaccionar contra esta situación, sólo procura reducir el poder estatal y dejar la perfección en manos de esas "simples leyes naturales" que surgen de algún modo de la actividad individual no regulada. Si Arnold acierta en su caracterización de estas clases, parece muy poco probable que cualquier Estado real, como expresión del poder de una u otra de ellas o de un compromiso sin solución, pueda cumplir la función extremadamente importante que él propone. El Estado que para Burke era una realidad se convierte para Arnold en una idea.

La posición se complica aún más debido a la índole de la reacción de Arnold con respecto a su tercera gran clase, el populacho. La clase obrera estaba organizándose. Era, como decía Arnold, "nuestro gigante juguetón", que

> empezaba a afirmar y poner en práctica el derecho de un inglés a hacer lo que quiera; su derecho a caminar por donde quiera, reunirse donde quiera, entrar donde quiera, abuchear como quiera, amenazar como quiera, destrozar como quiera. Todo esto, digo yo, tiende a la anarquía.[31]

[29] *Ibid.*, p. 87.
[30] *Ibid.*, p. 88.
[31] *Ibid.*, p. 37.

Esta reacción, como sabemos, es típica, y el temor de Arnold es profundo:

> Viene en inmensas cantidades y es bastante tosco y rudo. [...] Y así, algo parece empezar a amenazarnos con arrebatar ese profundo sentido de orden y seguridad establecidos, sin los cuales una sociedad como la nuestra no puede vivir ni crecer en absoluto.[32]

Tan grande es la amenaza, en efecto, que para resistir a ella aun "los amantes de la cultura tal vez aprecien y empleen el fuego y la fuerza".[33]

Con este tipo de cosas en mente, la idea de Arnold del Estado como un "centro de autoridad" adopta una nueva coloración:

> Para nosotros, que creemos en la justa razón, en el deber y la posibilidad de liberar y elevar nuestra mejor naturaleza, en el progreso de la humanidad hacia la perfección, para nosotros, digo, el marco de la sociedad, ese teatro en el cual tiene que desenvolverse este augusto drama, es sagrado; *y cualesquiera sean quienes lo administren*, y por más que procuremos desalojarlos de sus cargos en la administración, no obstante, mientras administren, los apoyaremos firmemente y con todo el corazón en la represión de la anarquía y el desorden; porque sin orden no puede haber sociedad y sin sociedad no puede haber perfección humana.[34]

Aquí, en un punto tan decisivo, vemos a Arnold rendirse a la "noción o hábito trillado" de su clase. La clase obrera que se organizaba y a veces manifestaba no procuraba, a todas luces, destruir la sociedad como tal. Mediante los métodos que tenía a su alcance, trataba de cambiar el ordenamiento específico de la sociedad que prevalecía por entonces. A decir verdad, con frecuencia sólo buscaba el remedio a algún agravio en particular. La confusión de Arnold entre el ordenamiento específico y temporario de los intereses, que era efectivamente amenazado, y la sociedad humana como tal, es la que en otros lugares él mismo analizó con tanta claridad: la confusión entre la "maquinaria" y la "finalidad". El existente "marco de la sociedad" es siempre "maquinaria". Arnold, que en tantos aspectos lo consideraba tan inadecuado, debería haber sabido que era así, y evitado que su "justa razón" hablara de "fuego y fuerza". En rigor de verdad, estaba listo para el cambio. Anhelaba "con entusiasmo y esperanza" una "revolución por el curso correspondiente de la ley". Pero ¿puede decirse honradamente que los trabajadores pidieran algo distinto, de acuerdo con su propia experiencia? Arnold podría haberse defendido de una acusación de simple autoritarismo sosteniendo que sólo se preocupaba por asegurar ese "mínimo de orden" necesario para permitir el mantenimiento del proceso civilizador y humanizador. Pero, una vez más, ¿puede hoy decirse honradamente que éste estuviera amenazado, en el momento en que él escribía? Además, debemos recordar que Arnold no pedía el "mínimo de orden" liberal sino, en esencia, el máximo de orden: que el Estado se convirtiera en un verdadero "centro de autoridad". Cuando el hincapié en el poder estatal es tan grande, cualquier confusión entre el Estado ideal que es el agente de la perfección

[32] *Ibid.*, p. 42.
[33] *Ibid.*, p. 160.
[34] *Ibid.*, pp. 157-158. Las bastardillas son mías.

y este Estado real que encarna poderes e intereses específicos se torna peligrosa y verdaderamente invalidante.

Apartado de su posición particular, Arnold entendería con facilidad el caso. Un prejuicio supera la "justa razón" y un miedo emocional profundo oscurece la luz. Está presente en sus palabras: *abuchear, gritar a voz en cuello, amenazar, rudo, destrozar*. Éste no es el lenguaje de "una corriente de pensamiento nuevo", y el proceso que representa tampoco es modelo alguno de "delicadeza y flexibilidad de pensamiento". La calma era necesaria, sostenía Arnold con acierto. Pero ahora las verjas de Hyde Park estaban en el suelo y lo que se despertaba en él al verlas no era su mejor naturaleza. Arnold temía, sin duda, un derrumbe general en la violencia y la anarquía, pero los datos más destacables del movimiento obrero británico, desde su origen en la Revolución Industrial, son su abstención consciente y deliberada de la violencia general y su firme confianza en otros métodos de avance. Estas características de la clase obrera británica no siempre fueron bien acogidas por sus defensores más románticos, pero son una verdadera fortaleza humana y una preciosa herencia. Puesto que siempre fueron una actitud positiva: no el producto de la cobardía o de la apatía, sino de la convicción moral. Creo que tenían más que ofrecer a la "búsqueda de la perfección" de lo que Matthew Arnold, que sólo veía su imagen aumentada del Rudo, era capaz de comprender.

Es preciso hacer una observación final sobre su uso de la idea de Cultura. Ésta es el saber correcto y el hacer correcto; un proceso y no un absoluto. Tal es, en efecto, la doctrina de Arnold. Pero su énfasis en el detalle apunta tanto a la importancia de saber y tan poco a la de hacer, que la Cultura parece a veces muy similar a la Salvación de los disidentes: una cosa que hay que consolidar la primera, a la cual se sumarán después todas las demás. Existe sin duda el riesgo de permitir que la Cultura también se convierta en un fetiche: "la libertad es muy buen caballo para cabalgar, pero para ir a alguna parte". La perfección es un "devenir" y la cultura un proceso, pero una parte del efecto del argumento de Arnold consiste en crear en torno de ellas la sugerencia de que son absolutos conocidos. Uno de los elementos de este efecto es su estilo. En una frase como la siguiente, por ejemplo: "La cultura mira más allá de la maquinaria, la cultura odia el odio, la cultura tiene una gran pasión, la pasión por la dulzura y la luz",[35] es difícil no sentir la presión de la descripción paulina de la Caridad, y no parece improbable que haya habido una transferencia emocional (acaso inconsciente, pero en todo caso inválida) del viejo concepto al nuevo. Como sustituto de la religión, la cultura es una cantidad muy dudosa, en especial cuando se toma, como sucede tantas veces, en su sentido más restringido. Estoy de acuerdo, desde un punto de vista diferente, con el comentario de Newman sobre el resultado: "Por consiguiente, puesto que la virtud sólo es un tipo de belleza, el principio que determina qué es virtuoso no es la conciencia, sino el *gusto*".[36]

El relajamiento implícito sobrevivió, y observarlo no fue, en su peor aspecto, muy edificante, ni muy convincente en el mejor.

Por otra parte, este tipo de entonación de la "cultura" parece ser responsable en gran medida de la hostilidad inglesa corriente a la palabra, que en

[35] *Ibid.*, p. 30.
[36] J. H. Newman, *On the Scope and Nature...*, *op. cit.*, p. 313.

algunos aspectos ha sido perjudicial. No encontré ninguna referencia hostil o irónica anterior a 1860, pero en este contexto inmediato esas referencias son comunes. En 1870, J. C. Shairp comenta la "artificialidad" de la palabra.[37] Frederic Harrison se refiere a "este mismo [...] *chucrut o cultura*",[38] cuando sostiene que Arnold hace que "cultura" signifique lo que se le ocurra. Ahora bien, era inevitable que el desafío de las valoraciones concentradas en la idea de cultura provocara hostilidad en los defensores del sistema existente. Con esa hostilidad, uno no quiere ninguna clase de tregua. No obstante, este conflicto esencial fue desdibujado por efectos adventicios. Casi todas las palabras que significan aprendizaje, seriedad y reverencia quedaron de hecho comprometidas, y nuestros defectos de tono y sentimiento no deberían obstaculizar la lucha contra esta situación. La adhesión a la cultura que desdeña la ciencia; la adhesión que invalida la política como un mal encauzamiento, estrecho y escuálido, de la energía; la adhesión que parece criticar los modales mediante la entonación pedante de una palabra: todas ellas, de las cuales Arnold y sus sucesores fueron culpables en ocasiones, sirven para alimentar y extender una oposición que ya es bastante formidable. La idea de cultura es demasiado importante para abandonarla a este tipo de flaqueza.

La dificultad de tono indica, sin embargo, una dificultad más general. Arnold aprendió de Burke, de Coleridge y de Newman, pero tenía una constitución diferente de la de éstos. Burke se apoyaba en una sociedad existente y en una fe. Coleridge se nutrió, en un período de transición, de los valores conocidos del viejo tipo de sociedad, y también de una fe. Newman, con más certeza que uno y otro, basó su pensamiento en una experiencia convencida del orden divino. Arnold aprendió de ellos, pero también de los reformadores que rechazaban el antiguo tipo de sociedad y de los pensadores que habían afirmado, contra las pretensiones del orden divino, la supremacía de la razón humana. Para Coleridge, la idea de Cultivo tenía una relación rudimentaria con una sociedad real: la relación está presente en la palabra, con su dependencia de la idea social del hombre cultivado. Para Newman, la cultura tenía una realidad en la experiencia, como un elemento de la perfección divina. Arnold se apropió de ambas autoridades, pero también tenía compromisos en otros lugares. Y, por supuesto, es posible sostener que, al estar comprometido de tal modo, estaba más cerca de la verdad real. La cultura era un proceso, pero Arnold no pudo encontrar la materia de éste, ya fuera, con alguna confianza, en la sociedad de sus propios días o bien, plenamente, en el reconocimiento de un orden que trascendiera la sociedad humana. El resultado parece ser que el proceso se convierte cada vez más, y contra sus intenciones formales, en una abstracción. Por otra parte, si bien parece asemejarse a un absoluto, no tiene de hecho ningún fundamento absoluto. La dificultad puede advertirse en un párrafo como el siguiente:

> La perfección nunca se alcanzará; pero reconocer un período de transformación cuando llega y adaptarse honesta y racionalmente a sus leyes, es tal vez el acercamiento más íntimo a la perfección del cual los hombres y las naciones son

[37] John Campbell Shairp, *Culture and Religion, in Some of their Relations*, 1870, p. 5.
[38] Frederic Harrison, *The Choice of Books*, p. 103.

capaces. Ningún hábito o adhesión debe impedirles tratar de hacerlo; y a largo plazo tampoco puede, a decir verdad. El pensamiento humano, que hizo todas las instituciones, las socava inevitablemente y sólo se apoya en lo que es absoluto y eterno.[39]

El tono general del párrafo es convincente y admirable, pero la reserva final –la desesperada apelación, en la última frase, a una autoridad tradicional– es invalidante, una vez que se ha concedido tanto. El pensamiento humano "hace" y "socava" *todas* las instituciones, pero en definitiva debe apoyarse en algo "absoluto y eterno": es decir, de acuerdo con su propia argumentación, en algo por encima y más allá de las "instituciones". En Newman, esta posición podría tener sentido; al menos, él podría haber dicho con claridad qué era lo "absoluto y eterno". Arnold, en cambio, quedó atrapado entre dos mundos. Había admitido que la razón era la crítica y la destructora de las instituciones, de modo que no podía apoyarse en la sociedad tradicional que nutrió a Burke. Había admitido que la razón –el "pensamiento humano"– era la hacedora de las instituciones, y por ello no podía ver el progreso de la sociedad civil como el funcionamiento de una intención divina. En realidad, su manera de pensar las instituciones era relativista, como siempre debe serlo, en rigor, un respaldo en "lo mejor que se ha pensado y escrito en el mundo" (y sólo en eso). No obstante, en el último momento no sólo se aferró a ella, sino que también trató de aprisionar un absoluto: y *ambos son Cultura*. La cultura se convirtió en el crítico final de las instituciones y el proceso de reemplazo y mejora, aunque éste también estaba, en la raíz, más allá de las instituciones. Esta confusión de adhesiones quedaría disimulada por el énfasis en una palabra.

Arnold es una figura importante y de magnitud en el pensamiento del siglo XIX. Su reconocimiento de "un período de transformación cuando llega" fue profundo y activo, como lo muestra con claridad la fuerza de su ensayo sobre la igualdad. Aun el derrumbe final de su pensamiento (tal como juzgo que fue) es extremadamente importante, como marca de una constante y auténtica confusión. Si somos sabios, seguiremos escuchándolo y, cuando llegue el momento de la réplica, difícilmente podremos hablar mejor que él en su mejor talante. Puesto que si centramos la atención en una tradición de pensamiento más que en un hombre aislado, no nos inclinaremos a subestimar lo que él hizo y representó, ni a pasar por alto lo que nos instaba, tras sus pasos, a hacer. Como Arnold mismo escribió:

> La cultura encauza nuestra atención hacia la corriente natural presente en los asuntos humanos y su funcionamiento continuo, y no permite que fijemos nuestra fe en un solo hombre y sus obras. Nos hace ver, no sólo su lado bueno, sino también todo lo que en él hay de necesidad limitada y transitoria.[40]

[39] Matthew Arnold, "Democracy", en *Mixed Essays*, edición de 1903, p. 47.
[40] M. Arnold, *Culture and Anarchy*, *op. cit.*, p. 28.

Capítulo 7
ARTE Y SOCIEDAD
A. W. PUGIN, JOHN RUSKIN, WILLIAM MORRIS

Una hipótesis esencial en el desarrollo de la idea de cultura es la de que el arte de un período está estrecha y necesariamente relacionado con el "modo de vida" dominante en general, y que, en consecuencia, los juicios estéticos, morales y sociales muestran una íntima interrelación. Esa hipótesis goza hoy de una aceptación tan generalizada, como cuestión de hábito intelectual, que no siempre es fácil recordar que se trata, en esencia, de un producto de la historia intelectual del siglo XIX. Una de sus formas más importantes es, por supuesto, la de Marx, a la que volveré. Pero hay otra vertiente, de gran importancia en la Inglaterra decimonónica, en la cual los nombres significativos son los de Pugin, Ruskin y Morris. Como idea, la relación entre períodos artísticos y períodos de la sociedad se encontrará antes en Europa, en la obra, entre otros, de Vico, Herder, y Montesquieu. Pero el énfasis decisivo en Inglaterra empieza a darse en la década de 1830, y es a la vez novedoso y bienvenido. En *The Gothic Revival*, Sir Kenneth Clark es explícito en cuanto a la novedad:

> Todos los escritores que son autoridad en la crítica del arte –Aristóteles, Longino y Horacio– lo describieron como algo impuesto, por así decirlo, desde afuera. La idea del estilo como algo orgánicamente vinculado con la sociedad, algo que surge de manera inevitable de un modo de vida, no está presente, por lo que yo sé, en el siglo XVIII.[1]

Y que el nuevo énfasis fue recibido con beneplácito, como un desarrollo que otras corrientes de pensamiento habían preparado, es algo que puede juzgarse por la extraordinaria influencia que en un primer momento Pugin y luego Ruskin ejercieron casi de inmediato. Si recordamos la dirección hacia la que se encauzaban partes de la teoría romántica del arte y el examen, en Coleridge y Carlyle, de las relaciones entre "cultura" y "civilización", veremos que, de hecho, el terreno había sido muy bien preparado.

[1] Kenneth Clark, *The Gothic Revival*, segunda edición revisada, Londres, p. 188.

"La historia de la arquitectura es la historia del mundo", escribió Pugin en su *Apology for the Present Revival of Christian Architecture in England* (1843). "Diferentes naciones dieron origen a otros tantos estilos diversos de arquitectura, cada uno de ellos adaptado a su clima, sus costumbres y su religión", había escrito anteriormente, en 1835, en *Contrasts: or a Parallel between the Noble Edifices of the Middle Ages, and Corresponding Buildings of the Present Day, Shewing the Present Decay of Taste*. Pugin escribía, desde luego, con una evidente intención polémica y práctica; su preocupación, como lo muestra el título de otro de sus libros, era definir los *True Principles of Pointed or Christian Architecture* ["Verdaderos principios de la arquitectura en punta o cristiana"] (1841), a fin de que "el deteriorado estado actual de los edificios eclesiásticos" pudiera remediarse. En su defensa del estilo gótico tenía, por supuesto, numerosos predecesores. Su padre, A. C. Pugin, había editado dos volúmenes de *Specimens of Gothic Architecture*, y Shaw, Savage y en especial James Wyatt, entre otros arquitectos, habían intentado construir de ese modo. El aspecto novedoso en el menor de los Pugin era su insistencia en que el renacimiento [*revival*] del estilo debía depender del renacimiento de los sentimientos de los que había surgido originalmente: el renacimiento arquitectónico debía ser parte de un renacimiento religioso general y verdaderamente católico. Este principio orientador es evidente en la observación que hace en el prefacio a la segunda edición de *Contrasts*: "*las reproducciones de la arquitectura antigua*, aunque erigidas *en* el siglo XIX, no son edificios *del* siglo XIX". Ese juicio sirve para distinguir a Pugin de los revivalistas que lo habían precedido. Pugin no proponía el gótico como uno de una serie de estilos posibles entre los cuales el arquitecto competente podía escoger, sino más bien como la encarnación del "verdadero sentimiento cristiano", al cual, entendido de ese modo, se podría ayudar a renacer. Es muy curioso, claro está, comprobar que este principio de la relación necesaria entre el arte y su período se enuncia en el contexto de un opúsculo revivalista. Esta paradoja iba a tener su propio efecto sobre la historia ulterior del edificio "gótico". No obstante, aquí como en otros dominios del pensamiento decimonónico, el medievalismo dominante tuvo subproductos más importantes que su defensa formal. El elemento más importante del pensamiento social que se desarrolló a partir de la obra de Pugin fue el uso del arte de un período para juzgar la calidad de la sociedad que lo producía. El propio Pugin hizo al respecto un notable aporte.

En el texto de los *Contrasts* escribe, de manera significativa:

> La erección de iglesias, como todo lo que produjo el celo o el arte en los antiguos días, se ha rebajado a un mero comercio. [...] Son levantadas por hombres que eligen entre una hipoteca, un ferrocarril o una capilla como mejor inversión para su dinero y que, cuando han resuelto confiar en la elocuencia persuasiva de un predicador popular castigador de somnolientos, levantan cuatro paredes con aperturas para las ventanas, y las atestan con el mismo lote de asientos, que alquilan con facilidad; y tan ávidos de lucro son estos edificadores de capillas, que debajo construyen amplias bóvedas secas, que pronto son ocupadas, mediante el pago de una buena suma, por algún mercader de vino y brandy.[2]

[2] Augustus Welby Pugin, *Contrasts*, segunda edición, Londres, 1841, pp. 49-50.

Este tipo de extensión, de un juicio arquitectónico a un juicio social, prosigue brillantemente en los contrastes reales, los dípticos grabados. A un contraste de altares siguen de inmediato las *Contrasted Residences for the Poor*: una, un panóptico benthamita, con su correspondiente director, armado con látigo y grillos para las piernas, su planilla de raciones de pan, gachas y papas y el traslado de los indigentes muertos para su disección; la otra, un monasterio, en una relación natural con el campo circundante, su bondadoso prior, sus pobres bien vestidos, sus entierros religiosos y su planilla de raciones de carne de vaca, carnero, tocino, cerveza amarga y queso. El tema del "pasado y presente" reaparece, en términos sociales, en las conductas públicas contrastadas, cuya versión moderna, coronada por un poste de alumbrado, se ubica frente a una comisaría de policía: la bomba está clausurada y un policía con una cachiporra mantiene a raya a un niño que quiere beber. El contraste más amplio, sin embargo, es el que se establece entre una "ciudad católica en 1440" y "la misma ciudad en 1840". No sólo se trata de que varias de las iglesias medievales han sido arquitectónicamente estropeadas y se mezclan con peladas capillas disidentes. Ocurre también que la abadía está en ruinas y linda ahora con una fundición; que el patio de la iglesia de St. Michael on the Hill está hoy ocupado por una "Nueva Casa Parroquial y Terrenos de Esparcimiento"; y que además de nuevas instituciones como el "Ayuntamiento y Sala de Conciertos" y un "Salón Socialista de la Ciencia", dominan el primer plano la Nueva Cárcel (otra vez un panóptico), las Plantas de Gas y el Manicomio. A partir de una crítica del cambio de arquitectura, Pugin llega a criticar una civilización; y lo hace en términos que serán bastante conocidos durante el resto del siglo. Las relaciones con Carlyle, Ruskin y Morris y con figuras de nuestro siglo son claras e inconfundibles.

Tanto Ruskin como Morris fueron, en realidad, poco amables en sus referencias a Pugin; pero esto se debe sobre todo a lo que los diferenciaba de él y entre sí en asuntos de creencia. Ruskin, por ejemplo, quería rescatar el gótico para el protestantismo, y en consecuencia era inevitable que se opusiera a Pugin; mientras que para Morris, el prejuicio de éste contra cualquier cosa que tuviera que ver con el movimiento obrero era suficiente para suscitar su desagrado.

Ruskin es hoy más difícil de abordar que cualquier otra figura del siglo XIX. A decir verdad, es preciso abrirse paso hacia él a través de una masa de materiales y reacciones irrelevantes. Los sucesores de Lytton Strachey le consagraron, como a Carlyle, una atención biográfica casi totalmente irresponsable; mientras que sus escritos más interesantes son, en comparación, poco leídos. Vale la pena mencionar el comentario de un lector contemporáneo, que indicará el problema más general:

> No sé si usted sale a buscar los libros de Ruskin apenas aparecen. Su librito sobre la *Political Economy of Art* contiene algunos pasajes magníficos, mezclados con estupendos especímenes de una absurda arrogancia acerca de ciertos aspectos económicos. Pero yo lo venero como uno de los grandes maestros de la hora actual. Las grandes doctrinas de la verdad y la sinceridad en el arte, y la nobleza y solemnidad de nuestra vida humana, que él enseña con la inspiración de un profeta hebreo, deben inflamar vuestra mente de una manera prometedora.[3]

[3] J. W. Cross, *Life of George Eliot*, Londres, s.f., p. 239.

La autora es George Eliot, en una carta a Miss Sara Hennell. Si consideramos su comentario punto por punto y hacemos a un lado la reacción convencional moderna, la dificultad de un retorno a Ruskin resulta suficientemente notoria. Está claro que debemos estar mucho menos seguros que ella de su "absurda arrogancia acerca de algunos aspectos económicos". Es cierto que Ruskin no goza hoy de ningún tipo de autoridad como economista, pero su enfoque de los problemas sociales y económicos está mucho más cerca del nuestro que el enfoque habitual de sus contemporáneos. Sin embargo, descartada la reserva de George Eliot, debemos empezar a plantear una clase diferente de enmienda. "Las grandes doctrinas de la verdad y la sinceridad en el arte", si en rigor semejante formulación significa algo para nosotros, será meramente una señal para que rechacemos la estética de Ruskin. "La nobleza y solemnidad de nuestra vida humana", una vez que sopesamos la frase, parecerá algo demasiado general como tema con el cual comenzar la enseñanza. "La inspiración de un profeta hebreo" y los "pasajes magníficos" sólo indican por qué hoy se considera que Ruskin es tan difícil de leer. Y las Sociedades Ruskin están muertas y olvidados los libros con sus extraordinarios títulos, mientras nos afanamos en una discusión sobre su vida sexual que es más estéril que cualquier nulidad. No obstante, es incuestionable que Ruskin todavía debe ser leído si se pretende entender la tradición. No me parece (como sí le parece al doctor Leavis) "bastante fácil decir cuáles son su lugar y su significación". La lectura debe hacerse, y con referencia a la tradición; de lo contrario, caeremos en el otro error, el del señor Graham Hough, cuando supone que "las nuevas ideas sobre las artes y sus relaciones con la religión y el orden social [parecen] originarse en algún rincón de la densa selva de las obras de Ruskin". La mejor forma de entender y de leer necesariamente a Ruskin es considerarlo como el autor de un gran aporte al desarrollo de nuestras ideas complejas sobre la Cultura.

Ruskin era un crítico de arte antes que un crítico social, pero su obra debe verse hoy como un todo. Las peores biografías pusieron en circulación una serie de motivos vergonzosos para explicar su "transferencia de interés" del arte a la sociedad. Se ha sugerido que su crítica social "era un dictamen sobre la acusación de Effie, una demanda de nulidad proclamada contra Inglaterra".[4]

El señor Wilenski, que puede advertir la crudeza de esta afirmación, da a entender que la crítica social era el resultado del fracaso de Ruskin en captar algo llamado "dictadura del arte" en la década de 1950. Pero en realidad, la naturaleza del pensamiento de Ruskin y de la tradición en su conjunto hizo que el examen incluyente tanto del arte como de la sociedad fuera algo muy natural. También hay pruebas suficientes de su reacción directa a los males del industrialismo; y tal vez seamos nosotros y no él quienes estamos en un terreno cuestionable cuando suponemos que la crítica social exige alguna explicación especial (por lo común desdorosa). No deja de ser cierto, sin embargo, que la crítica social de Ruskin no habría asumido la misma forma si no hubiese surgido, como lo hizo de manera inevitable, de una reflexión como la suya sobre las finalidades del arte.

La naturaleza central de su preocupación puede verse en una de sus primeras definiciones de la belleza:

[4] D. Larg, *Ruskin*, Londres, 1932, p. 95.

> Con el término Belleza [...] se quieren significar propiamente dos cosas. Primero, esa calidad externa de los cuerpos [...] que, ya esté presente en una piedra, una flor, un animal o en el hombre, es absolutamente idéntica; que [...], según puede demostrarse, es de algún modo típica de los atributos Divinos y que, por lo tanto, [...] llamo Belleza Típica; y en segundo lugar, la apariencia de un cumplimiento feliz de la función en las cosas vivientes, más especialmente el ejercicio gozoso y correcto de la vida perfecta en el hombre; y a este tipo de belleza [...] la llamo Belleza Vital.[5]

Aquí, en efecto, se encuentra la base de toda su obra. En su crítica del arte, su norma fue siempre esta "Belleza Típica", la evidencia absoluta, en las obras de arte, del "gran designio universal". En su crítica social, la preocupación era el "cumplimiento feliz de la función en las cosas vivientes" y las condiciones del "ejercicio gozoso y correcto de la vida perfecta en el hombre". La norma absoluta de la perfección en las obras de arte, las condiciones de la perfección en el hombre: éstas son las bases comunes de la tradición. Ambas vertientes de la obra de Ruskin se comprenden en la fidelidad al mismo término único, Belleza; y la idea de la Belleza (que en sus escritos es virtualmente intercambiable con la Verdad) se apoya fundamentalmente en la creencia en un orden universal establecido por la divinidad. Es decir que la crítica del arte y la crítica social están intrínseca y esencialmente relacionadas, no porque una se deduzca de la otra, sino porque ambas son *aplicaciones*, en determinadas direcciones, de una convicción fundamental.

La finalidad del arte, según Ruskin, es revelar aspectos de la "Belleza" o "Verdad" universal. El artista es quien, en palabras de Carlyle, "lee el secreto abierto del universo". El arte no es "imitación", en el sentido de una representación ilusionista o una adhesión a las reglas de los modelos; pero sí *es* imitación, en el sentido más antiguo de una encarnación de aspectos de la verdad universal, "ideal". Estas doctrinas esenciales estaban al alcance de la mano de Ruskin a partir de la teoría romántica, y hubo un énfasis adicional, atestiguado en Pugin y las ideas de *The Ecclesiologist* y la Camden Society, en la bondad necesaria (bondad moral) del artista, a cargo de esa elevada función de revelación. Cualquier corrupción de la naturaleza del artista desdibujaría o distorsionaría su capacidad de realizar y comunicar la belleza ideal y esencial. Pero, agregaba Ruskin (y en este punto volvía a sufrir la influencia de la relación establecida por Pugin entre la calidad de una sociedad y la calidad de su arte), en definitiva es imposible que el artista sea bueno si su sociedad es corrupta. La definición constante que Ruskin da a este tema está hoy pasada de moda, pero aún es significativa.

> El arte de cualquier país *es el exponente de sus virtudes sociales y políticas*. El arte o la energía productiva y formativa general de cualquier país es un exponente exacto de su vida ética. Podéis tener un arte noble únicamente en personas nobles, asociadas bajo leyes adecuadas a su época y sus circunstancias.[6]

Sin embargo, la cuestión de la "bondad" del artista es por momentos ambigua. A veces, debe ser bueno a fin de revelar la Belleza esencial; otras veces, es bueno

[5] John Ruskin, *Modern Painters*, II, parte III, sección I, capítulo 3, parágrafo 16.
[6] John Ruskin, *Lectures on Arts*, Library edition, vol. XX, p. 39.

porque revela la Belleza esencial; los demás criterios de bondad carecen de significación. Lo último se reconocerá como característico de lo que más adelante se llamaría "esteticismo", una masa de sentimientos de la cual Ruskin no siempre es distinguible. Considérese, por ejemplo:

> Cuando el gran pintor no está autorizado a indignarse o ser exclusivo, no es posible que alimente sus (así llamados) deseos espirituales, como sí lo es para una persona de una virtud ordinaria. Vuestro hombre corrientemente bueno evita de manera absoluta, ya sea por temor a perjudicarse o porque no le agradan esos lugares o personas, todas las escenas que fomentan el vicio y todas las compañías que se deleitan en él. [...] Pero no podéis aprender a pintar por obra de los mirlos ni mediante la entonación de himnos. Debéis mezclaros en el extravío de la mascarada de medianoche, en la miseria de la calle oscura al alba [...], en el páramo con el vagabundo o el ladrón. [...] Si un hombre muere a vuestros pies, vuestra tarea no es ayudarlo, sino tomar nota del color de sus labios; si una mujer abraza la destrucción ante vos, vuestra tarea no es salvarla, sino observar cómo dobla los brazos.[7]

Una posición tan extrema, de un tipo que luego llegaría a ser familiar, no es, sin embargo, la conclusión normal de Ruskin. La aberración, tanto aquí como en el movimiento más general, surgía de las implicaciones de la afirmación del artista como un instrumento de la revelación, en conflicto con una sociedad corrupta: una sociedad en la cual la moralidad era, normalmente, poco más que negativa. De manera característica, Ruskin insistía en la necesidad de una bondad espiritual positiva en los artistas, y sólo ocasionalmente se traicionaba con esa sustitución de la vida por el arte que está, tal vez, siempre latente en una concepción que considera al artista como el revelador de una realidad más que ordinaria. En líneas generales, sin duda, no eximía a los artistas de las consideraciones éticas corrientes. Antes bien, insistía en lo contrario: en el papel del artista como agente de la perfección general, y en la dependencia de ese papel de su bondad personal positiva.

Un énfasis tan moral pasó de moda, pero Ruskin, si bien señalaba que el arte más grande era el "capaz de despertar la mayor cantidad de las más grandes ideas", no separaba de hecho estas últimas de la actividad real de pintar:

> Cuando hacemos que un fuerte sentimiento moral o poético se manifieste en la pintura, está bien marcarlo como la mejor parte de la obra; pero no está bien considerar como cosa de poca monta el lenguaje del pintor en el cual se transmite ese sentimiento; puesto que si ese lenguaje no es bueno y encantador, el hombre puede ser, en rigor, sólo un moralista o un gran poeta, pero no es un *pintor*, y está mal que pinte. [...] Si el hombre es efectivamente un pintor y tiene el don de los colores y las líneas, lo que está en él surgirá de su mano libre y fielmente; y el lenguaje mismo es tan arduo y tan vasto, que su mera posesión indica que el hombre es grande y sus obras, dignas de leerse. [...] Tampoco he visto nunca una buena obra expresiva sin un elevado mérito artístico; y el hecho de que esto se niegue alguna vez sólo se debe a la concepción estrecha que los

[7] John Ruskin, en el manuscrito impreso como apéndice a *Modern Painters*, Library edition, vol. II, pp. 388-389.

hombres son capaces de adoptar tanto de la expresión como del arte; una estrechez resultante de su práctica y hábitos especiales de pensamiento.[8]

Así, un hombre *no* es buen artista simplemente porque tenga buenas ideas sino que, antes bien, la aprehensión de las buenas ideas es un elemento intrínseco de su aptitud de artista. La cualidad de la visión, la cualidad especial de la aprehensión de la forma esencial: éstas son las facultades específicas gracias a las cuales el artista revela la verdad esencial de las cosas. Su bondad, como artista, depende de estas cualidades especiales; pero si es así, para comunicarse depende de que esas mismas cualidades existan, en alguna medida, en otros; es decir, de su presencia activa en la sociedad. Éste es uno de los aspectos principales de las críticas radicales de Ruskin a la sociedad decimonónica: puesto que considera que en general dichas cualidades faltan, impedidas de surgir por un hábito mecánico impuesto de aprehensión. En esas circunstancias, es imposible un gran arte nacional.

Una vez más, un tipo particular de experiencia, en este caso muy vigorosamente identificada con las artes, se utiliza como criterio de la salud de una civilización. En una civilización en la cual dichos tipos de experiencia son constantemente sofocados por las actitudes del industrialismo, Ruskin sostiene no sólo que un arte nacional es imposible, sino que, en consecuencia, la civilización misma es mala. Las palabras clave de la oposición de los tipos de experiencia son, otra vez, *mecánica* y *orgánica*. Puesto que lo que el artista percibe es una forma "orgánica", no "externa". La vida universal que revela es esa vida orgánica, la "Belleza Típica" de Ruskin, común a todo el universo y que es, en realidad, la forma de Dios. El artista ve esa belleza típica como un proceso integral: el arte no es simplemente el producto de una facultad "estética", sino una intervención de todo el ser. La bondad del artista es también su "integridad", y la bondad de una sociedad radica en la creación de las condiciones para la "integridad del ser". La etapa decisiva en la formulación de esa posición se dio en el trabajo preparatorio de Ruskin para *Stones of Venice*. En él, juzgaba a los artistas por su grado de "integridad" y cuando encontraba variaciones de grado, procuraba explicarlas mediante variaciones correspondientes en la "integridad" de la vida del hombre en la sociedad: "lo que me obligó al estudio de la historia de la propia Venecia; y a través de ello a las demás cosas que describí o dije sobre las leyes de la fortaleza y la virtud nacionales".[9]

La transición a la crítica social es, entonces, muy natural dentro de las formas del pensamiento de Ruskin. La mejor forma de entenderla, como ya lo señalé, es en el contexto de una *transición general* entre la reflexión sobre el arte y la reflexión sobre la sociedad: la transición marcada, en toda la complejidad de sus referencias, por los cambios en los significados de *cultura*. La "sociedad orgánica", el "modo integral de vida" y expresiones similares están sin duda expuestas a acusaciones de oscuridad, pero en todo caso no es probable que se las entienda si no es con referencia a concepciones de la experiencia, extraídas en gran parte de

[8] John Ruskin, *Stones of Venice*, edición de 1899, vol. I, apéndice 15 [traducción castellana: *Las piedras de Venecia y otros ensayos sobre arte*, Barcelona, Iberia, 1961].
[9] John Ruskin, *Praeterita*, II, p. 205.

la práctica y el estudio del arte, que son su fundamento y sustancia. Hemos visto de qué manera la idea de la "integridad", como cualidad distintiva de la mente del artista, llevó a Ruskin a una crítica de la sociedad mediante el mismo criterio, que en realidad iba a ser el de mayor influencia. Ahora debemos ver cómo su concepción de la Belleza orientó duraderamente su pensamiento social. El criterio del artista era la Belleza "Típica", pero, relacionada con ésta y extendida más allá de la esfera del arte, estaba la otra categoría, la "Belleza Vital": "el cumplimiento feliz de la función en las cosas vivientes, más especialmente el ejercicio gozoso y correcto de la vida perfecta en el hombre".[10]

A lo largo de la obra de Ruskin, ése iba a ser el criterio mediante el cual debía juzgarse una sociedad: si en su orden esencial, ésta creaba las condiciones para dicho cumplimiento. La relación de este criterio con las ideas de Burke, Coleridge, Carlyle y Arnold es evidente: la palabra central en todas ellas, en su referencia a la sociedad, es la *perfección* del hombre. En Ruskin, habrá de señalarse, es el *ejercicio* más que el *descubrimiento* de la "vida perfecta en el hombre"; y es el "cumplimiento feliz de la *función*", palabra esta última que contiene una referencia ineludible a la idea de designio. En este punto, como en cualquier crítica generalmente conservadora de la sociedad del *laissez-faire*, se manifiesta la mayor dificultad. Si las críticas de Ruskin a la economía del siglo XIX se examinan una por una, el autor puede ser visto por momentos como un precursor socialista, cosa que, en efecto, a menudo se dijo de él. Tal vez sea cierto que las ideas de una sociedad "orgánica" son una preparación esencial para la teoría socialista y la concentración más general en un "modo integral de vida", en oposición a las teorías que reducen consecuentemente las cuestiones sociales a cuestiones individuales y apoyan una legislación de tipo individualista, contrapuesta a la colectivista. Pero las teorías difícilmente puedan abstraerse de las situaciones sociales reales, y la teoría "orgánica" se utilizó de hecho en respaldo de causas muy diferentes y hasta opuestas. Los detalles de gran parte de la crítica de Ruskin a una sociedad de *laissez-faire* eran en realidad perfectamente aceptables para los socialistas; pero las ideas de *designio* y *función*, tal como aquél las expresaba, no respaldaban una idea socialista de la sociedad sino más bien una idea autoritaria, que incluía una jerarquía de clases muy marcada. Un autor que aprendió mucho de él, J. A. Hobson, expresó este aspecto con precisión:

> Esta concepción orgánica ilumina por doquier su teoría y su política constructiva práctica: pone orden en su concepción de las diferentes clases industriales y en las relaciones de los miembros de cada clase; lo libera de la noción atómica mecánica de igualdad y lo empuja a desarrollar un sistema ordenado de interdependencia, sostenido por la autoridad y la obediencia.[11]

En este aspecto, Ruskin está muy lejos del socialismo, como, por razones similares, lo estaba Carlyle. Sin embargo, uno de los elementos más importantes del pensamiento social inglés del siglo XIX tal vez sea que, en oposición a una sociedad del *laissez-faire*, se desarrolló esta concepción orgánica, que hacía hincapié en la interrelación y la interdependencia. En un aspecto, dicha concep-

[10] J. Ruskin, *Modern Painters*, *op. cit.*, II, parte III, sección I, capítulo 3, parágrafo 16.
[11] J. A. Hobson, *John Ruskin, Social Reformer*, Londres, 1889, p. 82.

ción fue la base de un ataque a las condiciones de los hombres en la "producción industrial", con el "vínculo del dinero" como su única relación activa, y a las pretensiones de una democracia política de clase media. Mientras que, en otro aspecto, fue la base de un ataque al capitalismo industrial y las limitaciones del liberalismo triunfante de clase media. De tal modo, un tipo de pensador conservador y un tipo de pensador socialista parecen haber usado los mismos términos, no sólo para criticar una sociedad de *laissez-faire*, sino también para expresar la idea de una sociedad superior. Esta situación ha persistido, en el sentido de que "orgánico" es hoy un término central tanto en este tipo de pensamiento conservador como en el pensamiento marxista. El enemigo común (o, si se prefiere, el defensor común de la verdadera fe) es el liberalismo.

Burke fue quizás el último pensador serio que pudo encontrar elementos "orgánicos" en una sociedad existente. Instaurada ya la nueva sociedad industrial, críticos como Carlyle y Ruskin sólo fueron capaces de hallar la imagen "orgánica" en una mirada retrospectiva: ésta es la base del "medievalismo", tanto el de ellos como el de otros. En esta tradición, esa imagen recién adquirió una referencia distintivamente futura con Morris: la imagen del socialismo. Pero aun en él, como veremos, la referencia retrospectiva, siendo importante y activa, sigue. Ruskin, como Carlyle, fue uno de los destructores del liberalismo: hoy, esto puede considerarse como su mérito. Su importancia radica en su crítica social destructiva.

La denuncia fundamental figura en el capítulo "On the nature of Gothic":

> El gran clamor que surge de todas nuestras ciudades manufactureras, más intenso que el alboroto de sus hornos, se debe sin duda alguna a esto: que en ellas fabricamos todo excepto hombres; blanqueamos algodón, templamos el acero, refinamos azúcar y modelamos cerámica; pero iluminar, fortalecer, refinar o dar forma a un solo espíritu viviente nunca entra en el cálculo de nuestros beneficios. Y todo el mal contra el cual ese clamor insta a nuestras miríadas sólo puede enfrentarse de una manera: no mediante la enseñanza o la predicación, porque enseñarles no es sino mostrarles su miseria, y predicarles, si no hacemos más que eso, es burlarse de ella. Sólo puede enfrentarse si todas las clases comprenden adecuadamente qué tipos de trabajo son buenos para los hombres, para educarlos y hacerlos felices.[12]

"Comprender adecuadamente qué tipos de trabajo": ése es el énfasis fundamental. No un trabajo para la ganancia, para la producción o para el funcionamiento fluido del orden existente; sino el "tipo correcto de trabajo", "el cumplimiento feliz de la función en las cosas vivientes". Una sociedad que no debe ser gobernada con otro objetivo que lo que es "bueno para los hombres, para educarlos y hacerlos felices": "el ejercicio gozoso y correcto de la vida perfecta en el hombre". Inmediatamente, como parte del mismo argumento, Ruskin introduce su criterio de la "integridad":

> Desde no hace mucho, hemos estudiado y perfeccionado en vasta medida la gran invención civilizada de la división del trabajo; pero le hemos dado un nombre

[12] J. Ruskin, *Stones of Venice, op. cit.*, vol. II, capítulo VI, "The nature of Gothic", p. 165.

falso. Verdaderamente hablando, lo dividido no es el trabajo, sino los hombres: divididos en meros segmentos de hombres, rotos en pequeños fragmentos y migajas de vida. [...] En esta materia nos encontramos frente a una rigurosa elección. Debemos hacer de la criatura una herramienta o un hombre. No podemos hacer ambas cosas. [...] Más que cualquier otro mal de la época, ciertamente es esta degradación del operario convertido en una máquina la que conduce por doquier al grueso de las naciones a una vana, incoherente y destructiva lucha por una libertad cuya naturaleza no pueden explicarse. Su clamor universal contra la riqueza y contra la nobleza no surge de la presión del hambre ni del aguijón del orgullo mortificado. Éstos hacen y han hecho mucho en todas las épocas; pero los cimientos de la sociedad nunca se estremecieron tanto como en nuestros días. No es que los hombres estén mal alimentados, sino que no se complacen en el trabajo mediante el cual obtienen su pan, y por lo tanto consideran la riqueza como el único medio del placer. No es que sufran por el desprecio de las clases altas, sino que no pueden soportar el suyo propio; puesto que sienten que la clase de trabajo a la que están condenados es en verdad degradante y los convierte en menos que hombres.[13]

Este énfasis en la "clase de trabajo" creado por un sistema industrial iba a ser ampliamente adoptado. Es la base de los valores sociales de Ruskin: el contraste entre la "clase de trabajo" que el sistema hacía necesario y el "tipo correcto de trabajo". El fundamento de ese contraste es su importante análisis de la Riqueza. Ésta, sostiene Ruskin, es la que "beneficia la vida". Se trata, como todo el mundo concuerda, de la posesión de "bienes", pero "bienes" no puede ser una palabra neutral; implica, necesariamente, una valoración positiva. La Riqueza no es automáticamente equivalente a las posesiones y la producción, porque en éstas alguna parte es Riqueza y otra parte (en la útil palabra acuñada por Ruskin) Maldad.[14] La Riqueza es "la posesión de cosas útiles, que podemos usar". Y la "utilidad" está determinada por el "Valor Intrínseco", es decir, la medida en que aquélla "beneficia la vida". El valor intrínseco es

independiente de la opinión y de la cantidad. Pienses lo que pensares de ella y ganes lo que ganares con ella, el valor de la cosa misma no es ni mayor ni menor. Puesto que siempre beneficia o no beneficia; ningún cálculo puede elevar y ningún desdén reprimir el poder que debe al Hacedor de las cosas y los hombres.[15]

El valor es intrínseco porque es parte del "gran designio universal". En este sentido, no debe confundirse con el "valor de cambio", que no es más que el precio que su poseedor obtendrá de algún trabajo o mercancía. El valor intrínseco no está determinado por aquél, que es un cálculo temporario y a menudo defectuoso. El valor sólo descansa verdaderamente en la adecuación de dicho trabajo o mercancía como un medio para "el ejercicio gozoso y correcto de la vida perfecta en el hombre".

Esta posición era necesariamente un desafío fundamental al sistema decimonónico de producción y las "leyes de la economía-política" que lo sostenían. El valor,

[13] *Ibid.*, pp. 163 y 165.

[14] La palabra aludida es *Illth*, formada a partir de *ill*, mal, desgracia, infortunio, según el modelo de *wealth*, riqueza. (N. del T.)

[15] John Ruskin, *Unto this Last*, edición de 1900, ensayo IV, "Ad valorem", pp. 118-119.

la riqueza y el trabajo quedaban fuera de la jurisdicción de la ley de la oferta y la demanda y se relacionaban con un juicio social totalmente diferente. Al afirmar esta idea, Ruskin también afirmaba necesariamente la de un *orden* social. En la raíz de todo su pensamiento está la idea de "función", el cumplimiento del papel de cada hombre en el designio general. Ese cumplimiento sólo era alcanzable si la sociedad se regulaba en términos de dicho designio: una sociedad debe regularse primordialmente en atención a los "valores intrínsecos", y hay que erradicar cualquier cosa que lo impida. Pero un sistema de producción únicamente ajustado a la ley de la oferta y la demanda hacía imposible la regulación, porque reducía a los hombres al papel de mano de obra disponible y, de tal modo, imposibilitaba cualquier "cumplimiento integral" de su función última como seres humanos. No podía haber más que una economía pertinente: la que llevara a los hombres al "ejercicio gozoso y correcto de la vida perfecta". La economía política no era "un arte ni una ciencia, sino un sistema de conducta y legislatura, fundado en las ciencias, dirigido por las artes e imposible, salvo en ciertas condiciones de cultura moral".[16]

El principal obstáculo a estas "condiciones de cultura moral" y un orden económico moralmente determinado era un sistema económico basado en la competencia: "El Gobierno y la Cooperación son [...] las Leyes de la Vida. La Anarquía y la Competencia, las Leyes de la Muerte".[17]

Volvía a plantearse así el contraste entre cultura y anarquía, pero ahora en términos que implicaban un desafío directo a los principios básicos de la economía industrial del siglo XIX. En esas condiciones, no sólo era imposible la oferta de "riqueza" real, dado que la producción, en riesgo, era a la vez riqueza y maldad [*illth*], sino que los efectos de la competencia también se extendían al consumo. La riqueza era "la posesión de artículos útiles *que podemos usar*".[18] De modo que aun cuando el sistema existente produjera siempre artículos útiles, el tipo de sociedad que también generaba hacía difíciles o imposibles la distribución justa y el consumo juicioso. Y como el "valor intrínseco" dependía no sólo del valor de la cosa en sí misma sino, por su relación con la "función" en el designio general, de su *uso* pertinente y valioso, la cuestión de la riqueza de una sociedad no podía resolverse con el recurso exclusivo a la producción: también implicaba, necesariamente, toda la vida de esa sociedad. Una sociedad debía juzgarse en términos de todo lo que hacía y usaba y de todas las actividades y relaciones humanas engendradas por los métodos de manufactura y consumo.

Un buen ejemplo de la afirmación que hace Ruskin de este principio figura en un discurso pronunciado en Bradford:

> Siempre debéis recordar que vuestra tarea, como fabricantes, es constituir el mercado, en la misma medida que proveerlo. Si, con una avidez miope y temeraria por la riqueza, adherís a cualquier humor del populacho según se forja en una demanda momentánea –si, en celosa rivalidad con los Estados vecinos o con otros productores, tratáis de llamar la atención mediante singularidades,

[16] John Ruskin, *Munera pulveris*, edición de 1899, p. 1 [traducción castellana: *Munera pulveris (sobre economía política)*, Madrid, Ginés Carrión, 1907].
[17] J. Ruskin, *Unto this Last*, *op. cit.*, ensayo III, "Qui judicatis terram", p. 102.
[18] *Ibid.*, p. 123.

novedades y estridencias, hacer de todo designio un anuncio y hurtar cualquier idea de un vecino exitoso, ya intentéis imitarlo con insidia o eclipsarlo con pompa–, ningún buen designio os será nunca posible ni lo advertiréis. Podéis, por accidente, hacer vuestro el mercado o, mediante el vigor, gobernarlo; podéis ganar la confianza del público y provocar la ruina de los establecimientos rivales; o podéis, con igual justicia o fortuna, ser arruinado por ellos. Pero cualquiera sea vuestra suerte, esto, al menos, es seguro: que habréis pasado toda vuestra vida corrompiendo el gusto público y alentando la extravagancia pública. Toda preferencia que hayáis conquistado con la estridencia ha de haberse basado en la vanidad del comprador; toda demanda que hayáis creado mediante la novedad habrá fomentado en el consumidor un hábito de disconformidad; y cuando os retiréis a la vida pasiva, podréis, como tema de consuelo para los años declinantes, reflexionar en que justamente de acuerdo con la extensión de vuestras pasadas actividades, vuestra vida habrá tenido éxito en retrasar las artes, empañar las virtudes y confundir las maneras de vuestro país.[19]

Éste es Ruskin en su mejor nivel, y el pasaje, pese a todo el cálculo de su retórica, conserva su validez en nuestro siglo y nuestra situación social con toda la penetración del genio. Lo interesante, también, es que Ruskin discute aquí el *designio*; el "diseño industrial", tal como lo llamaríamos hoy.[20] El argumento es un ejemplo práctico de su negativa a tratar de manera aislada las cuestiones estéticas: el buen designio en la industria, sostenía, dependía de la organización correcta de esa esfera, y ésta, a su turno, a través del trabajo y el consumo, de la organización correcta de la sociedad. Planteó este aspecto de una manera negativa en otro discurso pronunciado en Bradford, donde lo habían invitado a hablar en el ayuntamiento sobre el mejor estilo edilicio para una Bolsa:

No me preocupo por esta Bolsa, porque vosotros no lo hacéis. [...] Pensáis que también podéis tener lo que esté a la altura de vuestro dinero. Sabéis que rondan por ahí muchos estilos extravagantes de arquitectura; no queréis hacer nada ridículo; me conocéis, entre otros, como un respetable petimetre arquitectónico; y vais a buscarme, ya que puedo deciros cuál es la moda dominante; y qué cosa es en nuestras tiendas, en el momento, la más nueva y encantadora en materia de pináculos.[21]

Pero la arquitectura era la expresión de todo un modo de vida, y el único estilo apropiado para su Bolsa sería uno "construido en honor de vuestra gran Diosa del «Prosperar». [...] En este momento, sólo puedo aconsejar decorar su friso con monederos colgantes; y hacer que sus pilares tengan una ancha base, para pegar las facturas".[22]

El tono de esta afirmación indica con suficiente claridad la naturaleza del ataque de Ruskin a la sociedad decimonónica. Hay en él algo de Pugin y algo de Arnold; pero, con más certeza que una y otra semejanza, Ruskin hizo una crítica

[19] John Ruskin, *The Two Paths*, edición de 1887, pp. 129-131.

[20] La palabra utilizada por Williams es en ambos casos *design*, con los significados de "designio" y "diseño", que confluyen en la idea de "proyecto". (N. del T.)

[21] John Ruskin, *The Crown of Wild Olive*, edición de 1886, p. 73 [traducción castellana: *La corona de olivo silvestre*, Valencia, F. Sempere y Cía., 1913].

[22] *Ibid.*, p. 101.

medular del sistema económico concreto que a su juicio estaba en la raíz del asunto. La de Arnold es una inteligencia mucho más flexible, pero no llega a la altura de la de Ruskin en términos de penetración. La diferencia puede verse, quizá, en el hecho de que, tras la publicación de varios de los ensayos de *Unto this Last* en el *Cornhill*, el editor los interrumpió a causa de la protesta e indignación violentas que suscitaron; mientras que *Culture and Anarchy*, que comenzó a aparecer en el mismo medio, fue al menos tolerado. En opinión de sus contemporáneos, Ruskin no sólo era "estupenda y arrogantemente absurdo [...] acerca de ciertos aspectos económicos"; al escribir, además, lo hacía con la intención deliberada de modificar un sistema económico. En el caso de Arnold, cuando generaba oposición, se lo acusaba de presuntuoso; su desestimación como "libresco y pedante" era de fácil acceso y la crítica no lastimaba de la misma manera. No obstante, tanto Arnold como Ruskin son, en definitiva, víctimas de la abstracción en su crítica social: el primero, porque rehuyó extender su crítica de las ideas al campo del sistema social y económico del que procedían; el segundo, como resulta evidente en sus propuestas de reforma, porque estaba comprometido con la idea de un "designio inherente" como modelo para la sociedad: un compromiso que lo llevó a un tipo conocido de replanificación general de la sociedad en los papeles, sin una consideración detenida de las fuerzas e instituciones existentes. Su crítica es siempre precisa, porque veía el industrialismo y lo odiaba. Sus propuestas de reforma, por el contrario, son abstractas e insulsas.

La idea básica de una "forma orgánica" produjo, en la reflexión de Ruskin sobre una sociedad ideal, la conocida noción de un Estado paternal. Ruskin deseaba que una rígida estructura de clases correspondiera a sus ideas de "función". La misión del gobierno, sostenía, era producir, acumular y distribuir la riqueza real, y regular y controlar su consumo. En esa tarea, el gobierno debía guiarse por los principios del valor intrínseco que resultaban notorios en cualquier lectura correcta del designio universal. Había que rechazar la democracia, puesto que su concepción de la igualdad de los hombres no sólo era falsa; también era una negación invalidante del orden y la "función". La clase dirigente debía ser la aristocracia existente, adecuadamente capacitada para su función: "La misión de las clases altas [...] como cuerpo es mantener el orden entre sus inferiores y elevarlos siempre al nivel más cercano a sí mismas de que esos inferiores sean capaces".[23]

Esto, desde luego, vuelve a ser Carlyle, pero es interesante señalar también que la definición de Ruskin de los tres órdenes funcionales de la aristocracia corresponde exactamente a la de Coleridge: primer estado, propietarios de tierras; segundo estado, comerciantes y manufactureros; tercer estado, "sabios y artistas" (la "intelectualidad" de Coleridge). Con su trabajo conjunto, estos tres grupos asegurarían el orden, pondrían en marcha la "producción honrada y la distribución justa" y, mediante la formación del gusto, desarrollarían un "consumo juicioso". Todos serían educados por el Estado y recibirían salarios de éste, para el desempeño adecuado de esas funciones. Por debajo de la clase dirigente, la forma básica de la sociedad sería el "gremio", con una variedad de grados para cada tipo de trabajo. Los gremios asumirían las funciones del empleador capitalista actual

[23] John Ruskin, *Time and Tide*, parágrafos 138 y 139.

y regularían las condiciones laborales y la calidad de los productos. Por último, en la base de este edificio estaría una clase cuya actividad era el "trabajo necesariamente inferior". En ella se incluirían los delincuentes, los hombres con libertad condicional y cierta cantidad de "voluntarios" de la aristocracia. ¡La Mancomunidad así establecida aseguraría el "cumplimiento feliz de la función" y el "ejercicio gozoso y correcto de la vida perfecta en el hombre"! Por otra parte, se apoyaría "en el cimiento de una ley eterna, que nada puede alterar ni derribar".[24]

El programa de Ruskin tiene relaciones con muchas concepciones anteriores y posteriores de la sociedad. Pero, una vez elaborado, el inconveniente era qué hacer para implementarlo. No había fuerza alguna a la que Ruskin pudiera apelar y, a medida que envejecía, redujo cada vez más su alcance al experimento local en pequeña escala. Se fundó el Gremio de San Jorge, en el que él mismo ocupó el cargo de Maestro; Carlyle, que siempre había tenido un perspicaz sentido de lo práctico, dijo que semejante cosa era una insensatez. No era, sin embargo, una insensatez personal exclusiva de Ruskin; éste es el punto en que el énfasis biográfico más nos desorienta. Este tipo de callejón sin salida, seguido por absurdos intentos de escapar de él, es en realidad un fenómeno general. La imagen de una sociedad organizada en términos de valor es recurrente e inevitable. En Ruskin, como en muchos otros, el fracaso fue de realización. Su sociedad era una imagen sin energía, porque el compromiso social necesario no podía concertarse ni se concertaría nunca. Y puesto que se trata de un fenómeno general, tenemos que observar con mucho detenimiento el callejón sin salida. No basta racionalizarlo y acusar a Ruskin de, digamos, "medievalismo". De hecho, él sabía muy bien que el medievalismo era inadecuado:

> No queremos que vuelvan ni la vida ni los ornamentos del siglo XIII; y las circunstancias con que debéis rodear a vuestros trabajadores [de Bradford] son simplemente las de la dichosa vida inglesa moderna. [...] Los diseños que tenéis que pedir ahora a vuestros trabajadores son los que puedan embellecer la vida inglesa moderna. Toda la magnificencia de la Edad Media, por hermosa que parezca en la descripción y noble como fue en realidad en muchos aspectos, no tuvo por fundamento y por fin, sin embargo, otra cosa que el orgullo de la vida: el orgullo de las llamadas clases superiores; un orgullo que se apoyaba en la violencia y el robo y que condujo en definitiva a la destrucción, tanto de las artes mismas, como de los Estados en que florecieron.[25]

Esto era un justo reconocimiento de que las cuestiones reales eran siempre inmediatas y contemporáneas y que el establecimiento de un nuevo tipo de sociedad tenía que comenzar en las condiciones de la antigua anarquía que procuraba reemplazar. Sin embargo, más allá de ese reconocimiento Ruskin no puede ayudarnos. Su notable y admirable investigación de los valores de su sociedad nos lleva hasta este punto, pero no puede hacer que lo superemos. Y es justamente aquí donde nuestra atención se dirige al hombre más inmediata y profundamente influido por él, William Morris. La importancia de Morris en esta tradición consiste en que procuró asociar sus valores generales con una fuerza real

[24] John Ruskin, *Sesame and Lilies*, parágrafo 52 [traducción castellana: *Sésamo y lirios: ensayos sociales*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950].
[25] J. Ruskin, *The Two Paths*, *op. cit.*, p. 125.

y creciente: la de la clase obrera organizada. El suyo fue el intento más destacado hecho hasta esos momentos para romper el estancamiento general.

La descripción retrospectiva que Morris hace de su desarrollo es clara e interesante:

> Antes del surgimiento del socialismo *moderno*, casi todas las personas inteligentes estaban o profesaban estar muy conformes con la civilización de este siglo. Reiterémoslo, casi todas ellas estaban de tal modo realmente satisfechas y no consideraban necesario hacer otra cosa que perfeccionar la civilización mencionada liberándola de unas pocas supervivencias ridículas de las edades bárbaras.[26]

(Éste, desde luego, es el juicio de Morris sobre los liberales utilitarios.)

> Para ser breves, éste era el marco mental *whig*, natural para los prósperos hombres modernos de clase media que, en realidad, en lo que se refiere al progreso mecánico, no tienen nada que pedir, con tal de que el socialismo los deje disfrutar en paz de su estilo de abundancia. Pero además de estos individuos conformes había otros que verdaderamente no lo estaban y tenían en cambio una vaga sensación de repulsión ante el triunfo de la civilización, pero se veían forzados al silencio debido al poder sin medida de los *whigs*.[27]

(En esta última oración, *civilización* se utiliza en un sentido coleridgiano, como un término limitado. En la anterior, también es evidente la función limitante de *mecánico*. Se trata de los términos tradicionales.)

> Últimamente, hubo unos pocos que se alzaron en abierta rebelión contra los antes mencionados *whigs*; cuando digo pocos digo dos, Carlyle y Ruskin. El segundo, antes de mis días de socialismo práctico, fue mi maestro con respecto al ideal.[28]

Así, Morris reconoce tanto la tradición como la ampliación a que él mismo la somete. Ahora reformula los fundamentos de la oposición a la "civilización":

> Al margen del deseo de producir cosas bellas, la principal pasión de mi vida ha sido y es el odio a la civilización moderna. [...] ¿Qué diré de su dominación y su dispendio de energía mecánica, su comunidad tan pobre, sus enemigos de la comunidad tan ricos, su asombrosa organización, para desdicha de la vida? ¿Su desprecio de los placeres sencillos, que todo el mundo podría disfrutar si no fuera por su locura? ¿Su vulgaridad ciega que ha destruido el arte, el único solaz seguro del trabajo? [...] Las luchas de la humanidad a lo largo de muchas eras no habían producido nada más que esta sórdida, inútil y horrible confusión; me parecía que el futuro inmediato probablemente intensificaría todos los males presentes, al barrer las últimas supervivencias de los días anteriores a que la torpe mugre de la civilización se hubiera asentado en el mundo. Era una fea perspectiva, en verdad, y si puedo hablar de mí mismo como una personalidad y no como un mero tipo, lo era en especial para un hombre de mi inclinación, desinteresado de la

[26] William Morris, *How I Became a Socialist*, reeditado en *Nonesuch Morris*, pp. 657-658.
[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*

metafísica y la religión, así como del análisis científico, pero con un profundo amor por la tierra y la vida en ella, y una pasión por la historia del pasado de la humanidad. ¡Pensad en ello! ¿Todo iba a terminar en una contaduría en la cima de un montón de cenizas, con el salón de Podsnap[29] en perspectiva y un comité *whig* que distribuyera champaña a los ricos y margarina a los pobres, en proporciones convenientes para que todos los hombres se contentaran juntos, aunque el placer de la vista desapareciera del mundo y el lugar de Homero fuera ocupado por Huxley?[30]

Hoy estamos muy familiarizados con este tipo de oposición, en la que podemos ver elementos de Carlyle, Ruskin y Pugin, y de la popularización de estas ideas en Dickens. También está presente, de manera significativa, el elemento anticientífico: el prejuicio romántico de que una ciencia mecánica había creado una civilización mecánica, y que la ciencia intentaba sustituir al arte. Habríamos esperado que Morris recordara, como lo destacó en otra parte, que el sustituto propuesto para el arte era el mal arte; y que la miseria y la vulgaridad no habían sido producidas por la investigación científica (por indiferente que Morris pudiera ser personalmente a ella) sino por la organización de la vida económica: Hagamos a un lado este aspecto y pasemos al importante nuevo énfasis del autor:

> Así que allí habría estado yo, favorable a un magnífico fin pesimista de la vida, si de algún modo no hubiera alboreado en mí la idea de que en medio de toda esta suciedad de la civilización comenzaban a germinar las semillas de un gran cambio, lo que otros llaman Revolución Social. [...] [Esto] impidió que yo, más afortunado que muchos otros de percepciones artísticas, cristalizara en un mero vituperador del "progreso" por un lado, y por el otro desperdiciara tiempo y energía en cualquiera de los numerosos proyectos mediante los cuales los casi artistas de las clases medias esperan que el arte crezca, cuando en realidad ya no tiene raíz alguna; y de tal modo me convertí en un socialista práctico. [...] Con seguridad, todo aquel que admita pensar que la cuestión del arte y el cultivo debe anteceder la del cuchillo y el tenedor (y hay algunos que efectivamente lo proponen) no entenderá qué significa el arte o que sus raíces deben contar con el suelo de una vida floreciente y sin angustias. No obstante, hay que recordar que la civilización ha reducido al trabajador a una existencia tan magra y lamentable, que éste apenas sabe cómo expresar el deseo de una vida mucho mejor que la que actualmente soporta obligado. *Corresponde a la jurisdicción del arte establecer ante él el verdadero ideal de una vida plena y razonable*, una vida en la cual la percepción y la creación de la belleza, el goce del placer real existente, se consideren tan necesarios para el hombre como su pan cotidiano, y en la que ningún hombre y ningún grupo de hombres se vean privados de ello excepto por la mera oposición, que deberá resistirse hasta las últimas consecuencias.[31]

La revolución social, entonces, iba a ser la respuesta al callejón sin salida de los "vituperadores del progreso". La prioridad del "cultivo" se pone a un lado, en términos que nos recuerdan a Cobbett. Sin embargo, a diferencia de éste, Morris utiliza la idea de cultura, en particular en su encarnación en el arte, como un

[29] Modelo de la clase acomodada, de aspecto grave y andar lerdo y pesado. (N. del T.)
[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*, p. 659. Las bastardillas son mías.

criterio positivo: "el verdadero ideal de una vida plena y razonable". Al igual que Cobbett, Morris no habría asignado prioridad a nada que estuviera por encima de los reclamos de los trabajadores en favor de una mejora de sus condiciones; pero a diferencia de aquél, y como Blake o Ruskin, establece su objetivo social en términos de la plenitud de la vida, revelada en particular por el arte.

Su principal adversario era, de hecho, Arnold. Como en su mente la palabra "cultura" se asociaba a las conclusiones de éste, habitualmente le aplicaba un duro tratamiento:

> En los treinta años transcurridos desde que conozco Oxford, la "cultura" oxoniana causó más daño al arte (y por lo tanto a la literatura) del que podrían reparar siglos de profesores, puesto que, en efecto, es irreparable. Esas toscas barbaridades de la "luz y la conducción" hacen que la educación se hunda ante las narices de las personas consideradas y [...] tienen más probabilidades que el socialismo de enfurecer a algunos de nosotros. [...] Digo que el intento de enseñar literatura con una mano mientras se destruye la historia con la otra es una pasmosa actitud de la "cultura".[32]

El quid de esta actitud era la oposición de Morris a la "modernización" de Oxford:

> Quiero preguntar si es demasiado tarde para apelar a la piedad de los "decanos" a fin de que perdonen los escasos especímenes de arquitectura antigua de la ciudad que todavía no tuvieron tiempo de destruir. [...] Treinta años atrás, cuando la conocí, Oxford estaba llena de esos tesoros; pero la "cultura" oxoniana, cínicamente desdeñosa del conocimiento que ignora y empapada hasta la médula en el comercialismo de la hora actual, ha barrido limpiamente con la mayor parte de ellos.[33]

Como sucede tantas veces, un argumento específico se mezcla aquí con un juicio mucho más general. Esto es muy característico del método de Morris, que a menudo no es más que una especie de insulto generalizado. No obstante, el argumento general está allí, cuando se molesta por controlarlo. Oxford era para él un caso testigo en referencia con la cuestión de si la cultura podía salvarse del comercialismo mediante su aislamiento:

> En las clases medias existen hoy [...] hombres de las más elevadas aspiraciones con respecto al Arte, y de la más vigorosa voluntad; hombres que tienen la más profunda convicción sobre la necesidad de que la civilización rodee de belleza la vida de los seres humanos; y muchos hombres de menor cuantía, miles por lo que sé, refinados y cultivados, los siguen y alaban sus opiniones: pero tanto los conductores como los conducidos son incapaces de salvar siquiera media docena de elementos comunes de las garras del inexorable Comercio; a pesar de su cultura y su genio, están tan indefensos como si se tratara de otros tantos zapateros sobrecargados de trabajo: menos afortunados que el rey Midas, nuestros verdes campos y límpidas aguas y hasta el aire mismo que respiramos,

[32] William Morris, carta a *Pall Mall Gazette*, en *Letters of William Morris*, compiladas por Henderson, p. 262.

[33] William Morris, carta al *Daily News*, en *ibid.*, pp. 242-243.

no se convierten en oro (lo cual podría complacer a algunos de nosotros, tal vez durante una hora) sino en suciedad; y para hablar con franqueza, sabemos perfectamente bien que bajo el presente evangelio del Capital, no sólo no hay esperanzas de mejorarlas, sino que las cosas empeoran año tras año, día tras día.[34]

En efecto, sostiene Morris, los hábitos comerciales de la clase media pueden destruir aun las cosas que muchos miembros de esa clase valoran. Ese comercialismo ha destruido incluso un centro de valores alternativos como Oxford:

¿Qué es, por ejemplo, lo que ha destruido el Rouen, el Oxford de mi elegante añoranza poética? ¿Pereció aquél en beneficio del pueblo, redundando lentamente en el crecimiento del cambio inteligente y la nueva felicidad? ¿O bien quedó, por así decirlo, atónito a causa de la tragedia que en general acompaña algún nuevo gran nacimiento? Nada de eso. Ni falansterio ni dinamita barrieron su belleza; sus destructores no fueron el filántropo o el socialista, el cooperativista o el anarquista. Ha sido vendido, y a poco precio, en verdad: estropeado por la codicia y la incompetencia de necios que no saben qué significan la vida y el placer, y que no gozarán de ellos ni permitirán que otros lo hagan.[35]

Morris respondía con un resuelto "no" la pregunta constante de esta tradición: "¿pueden las clases medias regenerarse por sí mismas?" Las clases medias no podían *cambiar* ni *cambiarían* las consecuencias del industrialismo; sólo tratarían de eludirlas, de una de dos maneras. La primera:

Los hombres se enriquecen hoy en sus luchas para no ser pobres, y porque sus riquezas los protegen del sufrimiento causado por los horrores que son un acompañamiento necesario de la existencia de los ricos; por ejemplo, la vista de los bajos fondos, la suciedad de una comarca fabril, los alaridos y el lenguaje obsceno de los pobres ebrios y embrutecidos.[36]

Esta manera, una enérgica adhesión al comercialismo a fin de escapar a sus consecuencias, es una especie de Fondo de Hundimiento Moral, que sigue obteniendo abundantes suscripciones. La segunda manera es la de la "cultura minoritaria":

Nada hecho por la mano del hombre puede ser indiferente: debe ser o bien bello y exaltante, o bien horrible y degradante; y las cosas en las que el arte está ausente son agresivas; lo hieren a causa de su propia existencia, y son ahora tan mayoritarias que estamos obligados a proponernos buscar las obras de arte, mientras que las otras cosas son las compañeras habituales de nuestra vida cotidiana; de manera que si quienes cultivan el arte intelectualmente se inclinaran con mayor ahínco que nunca a envolverse en sus dones especiales y su elevado cultivo, para vivir así dichosos, apartados de los otros hombres y despreciándolos, no podrían hacerlo: viven, por así decirlo, en un país enemigo; a cada paso los aguarda algo que ofende y veja

[34] William Morris, *Art and Socialism*, reeditado en *Nonesuch Morris*, p. 630.
[35] William Morris, *The Aims of Art*, reeditado en *Nonesuch Morris*, pp. 598-599.
[36] William Morris, *Communism*, reeditado en *Nonesuch Morris*, p. 669.

su sentido más delicado y sus ojos educados: deben compartir la incomodidad general, y me alegra que así sea.[37]

Los seres cultivados eran efectivamente "extraños", como Arnold los había calificado, pero impotentes para impedir mayores daños, aun a sí mismos. Cuarenta años de publicitado renacimiento de las artes habían mostrado, afirmaba Morris, no una mejora en la calidad de las cosas vistas, sino un deterioro:

> En todas partes el mundo es cada vez más horrible y vulgar, a pesar de los esfuerzos conscientes y muy vigorosos de un pequeño grupo de personas en pro del renacimiento de las artes, que están tan evidentemente en discrepancia con la tendencia de la época, que mientras los incultos ni siquiera se enteran de su existencia, la masa de los hombres cultivados los observa como una broma e incluso comienza ahora a cansarse de ellos.[38]

El arte, aseveraba Morris en armonía con su tradición, depende de la calidad de la sociedad que lo produce. No hay salvación en

> el arte por el arte [...] [del cual], en cierto modo [...] existe en la actualidad una escuela, al menos teóricamente. Su contraseña [es] un elemento de la jerga que no significa la cosa inocua que pretende significar. [...] Un arte cultivado reconocidamente por pocos y para pocos, que considerarían necesario –un deber, si pudieran admitir los deberes– menospreciar el rebaño común, decirse al margen de todo aquello por lo que el mundo luchó desde el principio, custodiar cuidadosamente cualquier vía de acceso a su palacio del arte [...], ese arte parecerá por fin una cosa demasiado delicada para que aun las manos de los iniciados la toquen; y éstos, en definitiva, deben sentarse quietos y no hacer nada, para aflicción de nadie.[39]

La esperanza para el arte no estaba allí, sino en la creencia en que "la causa del Arte es la causa del pueblo. [...] Algún día recuperaremos el Arte, es decir, el placer de la vida; recuperaremos el arte, otra vez, para nuestro trabajo cotidiano".[40]

A fines de siglo, esto es un rechazo de la especialización del "Arte" que era corriente en sus comienzos. Pero los términos del rechazo son en parte un resultado de la especialización. Morris aprovecha en particular las reflexiones de Ruskin sobre el arte y el trabajo, como en el siguiente párrafo:

> El trabajo del hombre no debería hacer nada que no fuera digno de hacerse; o que tuviera que hacerse por medio de un trabajo degradante para sus hacedores. [...] Aunque simple, esa proposición [...] es un desafío directo a la muerte del presente sistema laboral en los países civilizados. [...] La meta del arte [es] destruir la maldición del trabajo, haciendo de éste la satisfacción placentera de nuestro impulso hacia la energía, y dando a esa energía la esperanza de producir algo digno del esfuerzo.[41]

[37] William Morris, *The Beauty of Life*, reeditado en *Nonesuch Morris*, pp. 542-543.
[38] W. Morris, *The Aims of Art*, *op. cit.*, pp. 592-593.
[39] William Morris, *The Art of the People*, reeditado en *Nonesuch Morris*, p. 527.
[40] W. Morris, *Art and Socialism*, *op. cit.*, p. 635.
[41] *Ibid.*, p. 636.

El arte se había convertido en una cualidad especial del trabajo. El deleite en éste había sido destruido en gran medida por el sistema maquinista de producción; empero, sostenía Morris, había que acusar al sistema más que a las máquinas como tales.

> Si el trabajo razonable necesario es de tipo mecánico, para hacerlo debo valerme de la ayuda de una máquina, no para abaratar mi esfuerzo sino para emplear en él el menor tiempo posible. [...] Sé que para algunas personas cultivadas, la gente de inclinaciones artísticas, la maquinaria es particularmente desagradable [...] [pero] es el hecho de permitir que las máquinas sean nuestros amos y no nuestros servidores lo que agravia de tal modo la belleza de la vida en la actualidad. En otras palabras, es la muestra del terrible crimen en que hemos caído al usar nuestro control de los poderes de la naturaleza con la finalidad de esclavizar a la gente, indiferentes entretanto a toda la felicidad que robamos a su vida.[42]

El hecho de que Morris pudiera sentir de este modo es de considerable importancia. Él mismo era un artesano manual y tenía un respeto nacido de la experiencia por ese tipo de trabajo. En sus escritos utópicos, a menudo hace hincapié en la eliminación de las máquinas del proceso de trabajo. No obstante, la reacción "Morris-artesanías-liberarse de las máquinas" es tan engañosa como la reacción "Ruskin-gótico-medievalismo". Los elementos regresivos están presentes en Morris, como lo estaban en Ruskin, y procuran compensar las dificultades que obstaculizan la realización práctica de ciertas cualidades de la vida; y puesto que su función es compensatoria, con frecuencia son sentimentales. Sin embargo, aunque se refieren al pasado, se preocupan por el presente y el futuro. Cuando destacamos en Morris el apego a las artesanías, racionalizamos en parte un desasosiego generado por la escala y la naturaleza de su crítica social. Morris quería terminar con el sistema capitalista e instaurar el socialismo, a fin de que los hombres pudieran decidir por sí mismos cómo debía organizarse su trabajo y dónde eran adecuadas las máquinas. Para muchos de sus lectores, como para muchos de los lectores de Ruskin, era obviamente conveniente interpretar todo esto como una campaña para acabar con la producción maquinista. Esa campaña no podía ser nunca otra cosa que un artificio, pero era menos comprometedora que la campaña de Morris para terminar con el capitalismo, que conducía directamente al ardor y el encarnizamiento de la lucha política. El hecho de que Morris haya sido diluido de ese modo es de la mayor significación. La dilución subraya las partes realmente más débiles de su obra y hace caso omiso de lo que es verdaderamente fuerte y vivaz. Por mi parte, ignoraría de buen grado *The Dream of John Ball* y los cantos socialistas románticos y hasta *News from Nowhere* –en todos los cuales las debilidades de la poesía general de Morris tienen un papel activo e invalidante–, si hacerlo fuera el precio de conservar y hacer que la gente leyera cosas más pequeñas como *How we Live and How we Might Live*, *The Aims of Art*, *Useful Work versus Useless Toil* y *A Factory as it Might Be*. El cambio de énfasis implicaría un cambio en el estatus de Morris como escritor, pero es críticamente inevitable. Hay más vida en las conferencias, en cuya escritura

[42] William Morris, *How we Live and How we Might Live*, reeditado en *Nonesuch Morris*, pp. 581 y 584-585 [traducción castellana: *Cómo vivimos y cómo podríamos vivir*, Barcelona, Sección Propaganda del Sindicato Único de Alimentación de Barcelona, 1937].

uno siente que se compromete todo el hombre, que en cualquiera de los romances en prosa y en verso. Éstos parecen ser con toda claridad el producto de una conciencia fragmentaria, de ese estado de ánimo que Morris siempre trataba de analizar. Morris es, en el sentido más amplio, un magnífico autor político, y en definitiva en ello descansará su reputación. La otra parte de su obra literaria, más vasta, sólo da testimonio del desorden que él sentía con tanta agudeza. Morris no era un Hopkins para hacer arte "cuando los tiempos parecían poco propicios". La figura más próxima a él, en su propio siglo, es Cobbett: con la práctica de las artes visuales en vez de las artes rurales como cordura determinante de la cual surgían las ideas políticas. Y como en el caso de Cobbett, llegamos a aceptar la impaciencia y el insulto ritual como el precio de la vitalidad, que tiene su propia grandeza.

Resta por ver brevemente el socialismo de Morris, dado que se originó en la tradición que hemos examinado. Los miembros modernos del Partido Laborista lo mencionan con frecuencia, pero suelen hacerlo en términos que sugieren un conocimiento muy limitado de sus verdaderas ideas. Morris es, por ejemplo, muy diferente de un fabiano ortodoxo. Para él, el socialismo no es simplemente "la sustitución del antiguo embrollo *whig* del *laissez-faire* apoyado en la coerción por la administración al estilo empresario en interés del público".[43]

Ése era el socialismo al que habían llegado los utilitarios, pero Morris siempre le aplicó los modos de juicio que se habían desarrollado en oposición al utilitarismo. El siguiente, por ejemplo: el socialismo podría

> obtener salarios más altos y horarios laborales más breves para los mismos trabajadores: las industrias pueden ser puestas en funcionamiento por las municipalidades para beneficio tanto de productores como de consumidores. Es posible mejorar las casas de los trabajadores y sacar su gestión de las manos de los especuladores comerciales. Admito libremente que en todo esto habrá un gran sufrimiento, y me alegra ver que se ponen a prueba proyectos que conducirían a ello. Pero por grande que sea la ganancia, el bien último del intento [...] dependerá, creo, de *cómo* se lleven a cabo esas reformas; con qué intención; o, antes bien, de qué otra cosa se haga mientras ellas se realizan.[44]

Éste es un tipo conocido de argumento tomado de la tradición, y Morris lo confirma en sus términos habituales:

> El grueso de lo que la mayoría de los no socialistas, al menos, consideran hoy como socialismo, no me parece nada más que una *maquinaria* del socialismo, que creo probable que éste deba utilizar en su condición militante; y que a mi juicio *tal vez* utilice durante algún tiempo después de instaurarse en la práctica; pero no me parece que corresponda a su esencia.[45]

No obstante, el resultado de este punto de vista no es la modificación de la idea socialista, sino su énfasis. Morris se pregunta

[43] W. Morris, *Communism*, *op. cit.*, p. 660.
[44] *Ibid.*, p. 661.
[45] *Ibid.*, p. 660.

si, en síntesis, la enorme organización de la sociedad comercial civilizada no juega al gato y el ratón con nosotros, los socialistas. Si la Sociedad de la Desigualdad no puede aceptar la maquinaria cuasi socialista antes mencionada y ponerla en marcha con el objeto de sostener esa sociedad, acaso en una condición un tanto recortada, pero segura. [...] En la que los trabajadores serían mejor tratados, estarían mejor organizados y colaborarían en el gobierno de sí mismos, pero sin más pretensiones a la igualdad con los ricos ni más esperanza de ello de lo que hoy tienen.[46]

Esta intuición de lo que tal vez haya sido el rumbo real de los acontecimientos desde su muerte es una medida de la calidad de Morris como pensador político. No obstante, no es más que una aplicación, en nuevas circunstancias, del tipo de evaluación que la reflexión del siglo sobre los significados de la cultura había hecho accesible. Las artes definían una cualidad de la vida que el cambio político tenía como objetivo integral hacer posible: "Espero que sepamos con certeza que las artes para cuya promoción nos hemos reunido son necesarias para la vida del hombre, si pretendemos que el progreso de la civilización no sea tan inmotivado como el girar de una rueda que no hace nada".[47]

El cambio socialista era el medio de recuperar una finalidad. La limitación de ese cambio a la "maquinaria" sólo sería posible

con el argumento de que los trabajadores han dejado de desear un socialismo real y se conforman con alguna muestra exterior de éste, unida a un crecimiento de la prosperidad suficiente para satisfacer los anhelos de hombres que no saben cuáles podrían ser los placeres de la vida si trataran sus propias capacidades y los recursos de la naturaleza de manera razonable, con la intención y la expectativa de ser felices.[48]

La tarea de un partido socialista no consiste sólo en organizar el cambio político y económico. De manera más vital, es fomentar y extender una verdadera conciencia socialista entre los trabajadores, a fin de que, en definitiva, "comprendan que están frente a frente con una sociedad falsa y que ellos mismos son los únicos elementos posibles de una verdadera sociedad".[49]

Advertimos cuál es la tradición que está detrás de Morris aun cuando éste dé, de esta manera notable, una aplicación radicalmente nueva a sus ideas. Puesto que Morris anuncia aquí la extensión de la tradición a nuestro propio siglo y monta el escenario para la continuidad de su controversia.

[46] *Ibid.*, pp. 662-663.
[47] W. Morris, *The Art of the People*, *op. cit.*, p. 520.
[48] W. Morris, *Communism*, *op. cit.*, p. 663.
[49] *Ibid.*, p. 665.

Parte II

INTERREGNO

INTERREGNO

La figura axial de la tradición que hemos examinado, de cuya continuación y extensión hasta nuestros días seremos testigos, es William Morris. En medio del siglo XX, Morris sigue siendo un pensador contemporáneo, porque las direcciones que indicó se convirtieron en parte de un movimiento social general. No obstante, pertenece esencialmente a los grandes victorianos rebeldes, con quienes comparte una energía, una expansión, una disposición a generalizar que lo marcan, en nuestro período de especialización crítica, como una figura histórica. La vida se marchó de esa especie de insulto y homilía generales poco después de la muerte de Morris, y hoy la contemplamos *post-mortem* con sentimientos mezclados de respeto y sospecha.

Es casi cierto que en el pensamiento no hay períodos; al menos, dentro de una forma dada de sociedad. Pero si los hay, las posibilidades del reino y el siglo difícilmente se ocupen de ellos. El temperamento que el adjetivo "victoriano" describe con provecho terminó virtualmente en la década de 1880; los nuevos hombres que aparecieron entonces, y que dejaron su huella, exhibían un tono reconociblemente diferente. Para los ingleses jóvenes de la década de 1920, esta ruptura era el surgimiento del espíritu moderno, y hemos tendido a seguir creyéndolo así. Pero ahora, en la década de 1950, las conexiones parecen diferentes. La ruptura deja de producirse en la generación de Butler, Shaw y Wilde, que son ya figuras características de la época. Para nosotros, nuestros contemporáneos, nuestros humores, aparecen en sustancia luego de la guerra de 1914-1918. En el talante, D. H. Lawrence es un contemporáneo, de una manera en que Butler y Shaw evidentemente no lo son. En consecuencia, tendemos a considerar el período 1880-1914 como una especie de interregno. No es el período de los maestros, de Coleridge o George Eliot. Tampoco es, empero, el de nuestros contemporáneos, de los escritores que abordan, con un estilo de lenguaje como el nuestro, los problemas comunes que reconocemos. Por lo tanto, me ocuparé de los autores de ese período que afectaron nuestra reflexión sobre la cultura en una sección breve e independiente. Si se los dejara por completo a un lado, faltarían

ciertos vínculos importantes. No obstante, no encontramos en ellos, salvo tal vez en Hulme, nada muy novedoso: una elaboración, más bien, de líneas inconclusas; una reorientación tentativa. Esa obra exige consideración, pero sugiere brevedad.

I. W. H. Mallock

The New Republic, de Mallock, es para este período un punto de partida tan bueno como el mejor que pudiera encontrarse: no tanto como una anticipación de lo que está por llegar cuanto como una despedida del período que abandonamos. El brillo evidente pero frágil de *The New Republic* dio a Mallock menos lectores de lo que razonablemente cabría esperar. Su obra posterior, que gana en sustancia a medida que pierde en brillantez, ha sido casi totalmente ignorada.

El plan de *The New Republic*, que se publicó en 1877, cuando su autor tenía 28 años, es la reunión en una fiesta de fin de semana de varias de las figuras que hemos analizado, junto con los otros maestros del Mallock veinteañero. Matthew Arnold está presente como Mr. Luke, Ruskin como Mr. Herbert, Pater como Mr. Rose, Jowett como el doctor Jenkinson; junto a ellos, otros personajes representan a Herbert Spencer, W. K. Clifford, Violet Fane y otros que eran más importantes para Mallock de lo que hoy pueden ser para nosotros. Su discusión de una república ideal se convierte en la oportunidad de una serie de parodias muy brillantes; en materia de ideas, el libro tiene un peso similar al de las primeras novelas de Aldous Huxley. Es interesante ver el respeto y la falta de respeto relativos con que Mallock trata a sus personajes: Pater, por ejemplo, es ferozmente atacado, de una forma con la que nos familiarizó Huxley ("sus dos tópicos son la indulgencia consigo mismo y el arte"); Arnold es poco más que un *dandy* y un pelmazo; Ruskin, aunque mostrado como teatral, es pese a ello evidentemente respetado. Éstos son los usos del libro como un documento: la tradición vista en cierto momento a través de los ojos de un crítico inteligente.

El segundo capítulo del tercer libro es particularmente útil. Por ejemplo:

> "¿Usted quiere decir entonces", dijo Miss Merton, "que un hombre de la mayor cultura es una especie de *bon vivant* emocional?"
> "Con seguridad, eso no es muy justo", empezó a decir Laurence.
> "Discúlpeme, mi estimado Laurence", lo interrumpió Mr. Luke con el más magnífico de sus ademanes, "es perfectamente justo; es admirablemente justo. ¡*Bon vivant* emocional!", exclamó. "¡Agradezco a Miss Merton haberme enseñado esa expresión!, puesto que puede recordarnos a todos", continuó Mr. Luke pronunciando lentamente las palabras, como si apreciara su sabor, "qué cerca está nuestro punto de vista sobre el asunto del de cierto campesino galileo de quien Miss Merton quizás haya oído hablar que describía la cultura más elevada justamente con la misma metáfora, como el hambre y la sed de rectitud. Nuestra noción sólo difiere de la suya en cuanto el *Zeitgeist* la amplió un tanto."[1]

[1] William Hurrell Mallock, *The New Republic; or, Culture, Faith, and Philosophy in an English Country House*, reedición, Londres, 1945, p. 147.

La ironía de "justamente con la misma metáfora" conserva su pertinencia aun cuando deseemos rescatar a Arnold de Mr. Luke. El argumento sobre la cultura se orienta ulteriormente hacia la definición de Otho Laurence (el anfitrión): "Toda nuestra preocupación reside en la vida a nuestro alrededor; y el doble fin de la cultura es simplemente éste, hacernos apreciar esa vida y hacer que ésta sea digna de apreciarse",[2] y luego su dilución en "la meta de la cultura es hacer de nosotros una mejor compañía como hombres y mujeres del mundo".[3]

La cólera del teatral sermón de Mr. Herbert se abate sobre esta preocupación mitigada:

> "¿Serán el arte, la pintura, la poesía de algún consuelo para vosotros? Habéis dicho que éstos eran espejos mágicos que reflejaban vuestra vida. Bien, ¿serán acaso mejores que los espejos de vuestras salas, si no pueden reflejar otra cosa que la misma desganada orgía? [...] ¿Qué haréis, entonces, para salvaros? Rasgad vuestro corazón, digo, y no remendéis vuestras vestiduras."[4]

Esto es lo más lejos que llega la fiesta en la casa, excepto una renovación parcial de las invitaciones.

En *The New Republic*, Mallock no tiene interés en comprometerse, pero su obra ulterior lo muestra tal vez como el pensador conservador más capaz de los últimos ochenta años. El talante de los últimos libros es escéptico y crítico, y Mallock no es aconsejable para socialistas y ni siquiera demócratas que hayan recibido meramente una doctrina y quieran conservarla. *The Limits of Pure Democracy* (1917) anticipa y está mejor escrito que esos numerosos libros aparecidos desde 1945 que presentan una tesis similar. Los argumentos políticos y económicos deben mencionarse en otra parte, pero el resultado, en el pensamiento social, es el aforismo de Mallock: "La democracia civilizada sólo se conoce a sí misma a través de la oligarquía".[5]

En el segundo capítulo del libro VII, Mallock elabora esta idea en términos de cultura:

> En cada uno de los tres libros –el del conocimiento, el de la apreciación estética y el de la religión– de los cuales depende la calidad del intercambio social en un país civilizado, las actividades de los pocos desempeñan un papel de importancia tan suprema que, si estuvieran ausentes, la masa de los ciudadanos, cualquiera fuera su riqueza material, estaría constituida por bárbaros iletrados, supersticiosos y semibrutales, como en verdad lo son hoy muchos hombres recién enriquecidos de los suburbios de la civilización.[6]

La verdad de la teoría democrática es que "cualesquiera sean los aportes de los pocos a las cosas posibles de la civilización, los muchos deben compartirlos, de acuerdo con sus diversos talentos".[7]

[2] *Ibid.*, p. 155.
[3] *Ibid.*, p. 157.
[4] *Ibid.*, pp. 281-282.
[5] William Hurrell Mallock, *The Limits of Pure Democracy*, Londres, 1918, p. 351.
[6] *Ibid.*, p. 348.
[7] *Ibid.*, p. 352.

Pero no habrá nada que compartir si no se reconoce y mantiene la oligarquía (o la minoría):

> los muchos sólo pueden prosperar gracias a la participación en beneficios que, tanto en materia de comodidad material, oportunidades, cultura y libertad social, no serían posibles para nadie a menos que aquéllos se sometieran a la influencia o la autoridad de los pocos sumamente capaces.[8]

Pueden señalarse brevemente otras dos observaciones de *The Limits of Pure Democracy*: el análisis de Mallock de la idea de la Igualdad de Oportunidades, en términos de salarios y educación. Sobre la idea en general, dice lo siguiente:

> La demanda de igualdad de oportunidades puede, por cierto, mostrar en la superficie ciertas apariencias revolucionarias; pero en realidad en su naturaleza misma es un síntoma de moderación o, antes bien, de un conservadorismo no deliberado, del cual las masas de hombres normales, aunque quieran, no pueden deshacerse. El propio significado de la palabra "oportunidades" –una palabra saturada, en efecto, de implicaciones– es en sí mismo suficiente para mostrarlo. Puesto que si la demanda ideal de una democracia pura se realizara y la fuerza de la ley igualara las condiciones sociales de todos los hombres, no existiría igualdad o desigualdad de oportunidades para nadie. [...] El deseo de igualdad de oportunidades –el deseo del derecho a elevarse–, en la medida en que es verdaderamente experimentado por el hombre moralmente típico de todas las épocas y todas las naciones, es el deseo de que todo el mundo (él mismo, en cuanto incluido en ese "todo el mundo", es una figura prominente de sus propios pensamientos) tenga la oportunidad de alcanzar gracias a su talento, si puede, alguna posición o condición que no es igual sino, al contrario, superior a cualquier posición o condición alcanzada por los talentos de todos.[9]

Sostiene luego que, cuando la igualdad de oportunidades se aplica a las negociaciones salariales, sus partidarios buscan invariablemente, en la práctica, no una igualdad absoluta, sino relativa: es decir, salarios graduados en proporción al esfuerzo, la aptitud, el tiempo de formación, etc., con una insistencia en el "mantenimiento de su graduación apropiada". Lo que se demanda (si el argumento de Mallock puede parafrasearse) es una igualdad de oportunidades para convertirse en desigual. Ocurre lo mismo, afirma, en la defensa de la educación popular; se hace hincapié en brindar una posibilidad a los niños dotados pero pobres, a fin de que puedan mejorar. La idea supone

> la existencia de alguna masa promedio, cuyas capacidades y salarios representan las porciones normales con respecto a las cuales se miden, por la distancia ascendente que las separa de ellas, las porciones más amplias que la oportunidad ofrece a los talentos por encima del promedio.[10]

Una gran parte del sentimiento democrático, por tanto, es a juicio de Mallock una mera demanda del derecho a convertirse en un miembro de la oligarquía. Pero

[8] *Ibid.*, p. 392.
[9] *Ibid.*, p. 280.
[10] *Ibid.*, p. 288.

cuando la teoría de la democracia pura concede esa demanda a todos los integrantes de la sociedad, no puede sino haber desilusión. La teoría democrática es un reaseguro sentimental de que la cosa puede hacerse; pero los hechos de la sociedad, y de la producción en todos sus aspectos, exigirán grandes desigualdades, correspondientes a las diferencias de esfuerzo y destreza, y éstas se evaluarán sobre una base fáctica más que sobre la autovaloración que la teoría democrática, al alentar a todo el mundo, parece respaldar. Si siguen este camino, las "masas" sólo pueden terminar engañadas o decepcionadas. Es mejor, entonces, reconocer que el bienestar general depende de la destreza y el esfuerzo excepcionales, que deben estimularse y mantenerse, y admitir, en consecuencia, que la oligarquía no es lo contrario de la democracia, sino su complemento necesario.

La confusión entre gobierno y aporte social es comparativamente fácil de señalar en este argumento. Pero la "aristocracia del talento", que Carlyle había definido el primero, era una noción popular en este período, como puede notarse en Shaw y Wells. Podemos ver ahora su confusión inevitable con las desigualdades arbitrarias y limitar de manera consecuente a Mallock. No obstante, la idea democrática necesita sus escépticos, y aquél tiene siempre la sagacidad suficiente para merecer que se le preste atención.

II. La "nueva estética"

Si las décadas de 1880 y 1890 realmente hubieran producido en Inglaterra una nueva estética, ésta podría haber hablado muy bien de su reputación. Pero lo que a partir de Pater, a fines de la década de 1860, se llamó la nueva doctrina del "arte por el arte", no era en realidad mucho más que la reformulación de una actitud que corresponde en verdad a las primeras generaciones de los románticos. La forma más extrema de esa reformulación se hallará en Whistler, pero en Pater y Wilde, a quienes se asoció con su posición, la continuidad con respecto a la tradición anterior es muy notoria. No tenemos más que determinar el momento en el cual este tipo de reafirmación sufrió, en ciertas exposiciones extremas, un movimiento de vaivén que la acercó a algo parecido a su negación.

A veces imaginamos como un cambio en las ideas lo que tal vez se identifique adecuadamente como un cambio para peor en la prosa. Esto es particularmente evidente en el caso de Pater, cuyas ideas, cuando son visibles a través de la bruma, son las de Wordsworth, Shelley y Arnold. La conclusión del ensayo sobre Wordsworth lo ilustra con toda claridad. Pater escribe:

> Que el fin de la vida no es la acción sino la contemplación –el *ser* diferenciado del *hacer*–, cierta disposición de la mente, es, de una forma u otra, el principio de toda la moralidad superior. En poesía, en arte, si acaso captamos su verdadero espíritu, tocamos en alguna medida este principio: por su misma esterilidad, ellos son un tipo de contemplar por el mero gozo de contemplar. Tratar la vida en el espíritu del arte es hacer de ella una cosa en la que medios y fines se identifican: alentar ese tratamiento, la verdadera significación moral del arte y la poesía. [...] No dar lecciones o imponer reglas, y ni siquiera estimularnos a tender a fines nobles; sino apartar los pensamientos por un momento de la mera maquinaria de la vida y fijarlos, con las emociones apropiadas, en el espectáculo

de esos grandes sucesos en la existencia del hombre que ninguna maquinaria afecta. [...] Dar testimonio de este espectáculo con las emociones adecuadas es la meta de toda cultura.[11]

Los elementos de continuidad en esta formulación son claros: la distinción entre "ser" y "hacer", la crítica de la "mera maquinaria", la descripción de esta "verdadera significación moral del arte y la poesía" como "cultura": hasta en las palabras mismas, esto no es más que una recapitulación de la larga tradición precedente. Y hay que dudar de si Pater creía decir algo diferente cuando escribió la célebre frase de la conclusión (1868) de *The Renaissance*:

De esta sabiduría, la pasión poética, el deseo de belleza, el amor al arte por el arte, tiene la mayor medida; puesto que el arte viene a nosotros confesando francamente no dar otra cosa que la más elevada calidad a nuestros momentos fugaces, y sencillamente en beneficio de esos momentos mismos.[12]

Pater, en efecto, no dice aquí más de lo que dijo Mill cuando describió la poesía como "una cultura de los sentimientos". Si desaprobamos la actitud en aquél, debemos desaprobarla, de manera similar, en Mill; en mi análisis de éste, sugerí su inadecuación. Sin embargo, Mill es citado con aprobación, mientras que a Pater suele desestimárselo como si flotara en una nube de rosas y estrellas. La composición de esta curiosa nube es, en rigor, el verdadero quid de la cuestión. Lo que se rechaza corrientemente no es la doctrina de Pater; a decir verdad, en materia doctrinaria un austero técnico como I. A. Richards parece estar muy cerca de él, no obstante lo cual la reacción es completamente diferente. Lo que rechazamos en Pater son sus ejemplos, y la sustancia de éstos es su estilo en su peor aspecto, que sólo fue para nosotros, decimos, como el sonido de liras y flautas; y cuando repetimos estas palabras, no escuchamos ningún instrumento en particular. Postular el poder salvador de la sensibilidad es, siempre, invitar a prestar atención a los propios ejemplos, aun cuando éstos sólo se encuentren en el lenguaje de la postulación. Como un maestro, Pater se alista en la Vieja Gran Causa, y el rechazo de su enseñanza implica, propiamente, un rechazo de toda la posición romántica, desde Keats hasta Arnold. El primer énfasis de la cultura fue una insistencia en la función de ciertos tipos de pensamiento y sentimiento en toda la vida del hombre: una función apropiadamente descripta como moral. Pater la sostiene dentro de la gran tradición; en sus formulaciones generales, coincide con sus pares. No obstante, en sus ejemplos encarna reiteradas veces el elemento negativo siempre latente en esta posición: la reducción de todo un proceso, caracterizado por su movimiento y sus interacciones, a un producto fragmentario y aislado, la imagen de Pater del ser contemplativo, que ha luchado "con esas formas hasta conquistar el secreto de cada una, para dejarlas luego volver a su lugar, en la suprema visión artística de la vida".[13] Su apoteosis de *La Gioconda* es típica de esta imagen, pero su relación con el arte es tal que parece auténticamente incapaz de distinguir entre la condición de una obra de arte –una cosa hecha, que contiene en

[11] Walter Pater, *Appreciations, with an Essay on Style*, tercera edición, Londres, 1907, pp. 62-63.
[12] Walter Pater, *The Renaissance*, edición de 1904, p. 239 [traducción castellana: *El Renacimiento: estudios sobre arte y poesía*, Barcelona, Alba, 1999].
[13] *Ibid.*, p. 229.

sí misma una inmovilidad lograda– y la de cualquier vida, que no está hecha sino haciéndose y que sólo en la fantasía puede apartarse de un proceso continuo y toda una condición. Así, una sensibilidad como la de Pater reduce una proposición general y activa a lo que es, en sustancia, su negación. El arte por el arte es una máxima razonable para el artista cuando crea y para el espectador cuando la obra se comunica; en esos momentos, no es más que una definición de la atención. El elemento negativo es la fantasía habitualmente explicable de que un hombre puede convertirse por sí mismo en una obra hecha, confundirse con ella. La fantasía es suficientemente común para incluir a Pater; se trata, en rigor, de una distorsión general del énfasis en la cultura, que en otros aspectos él continúa y transmite claramente.

Whistler es Pater vulgarizado, pero la vulgaridad es en cierto modo una ganancia. A diferencia de él, rechaza la tesis recibida, en particular la de Ruskin. En oposición a la creencia de que en el pasado, especialmente en la Edad Media, hubo una consideración general más grande por el arte y una integración más plena de éste dentro de la vida común, Whistler afirma:

> ¡Escuchad! Nunca hubo un período artístico. Nunca hubo una nación amante del arte. [...] Si el Arte es raro hoy, fue infrecuente en tiempos pasados. Lo que nos enseñan sobre la decadencia es falso. [...] Falso, también, el vínculo mítico entre la grandeza del Arte y las glorias y virtudes del Estado, porque aquél no se alimenta de las naciones y los pueblos pueden ser barridos de la faz de la tierra, pero el Arte *es*.[14]

Esto no es más que la separación práctica que Pater plantea entre el arte y la vida (una separación basada en su confusión y en la consiguiente reducción de la vida a la condición del arte), ahora extendida y metida bruscamente en una especie de teoría, que luego se opone por entero a la tradición que él había continuado en su formulación general. "¡Escuchad!", dice Whistler, y nosotros escuchamos. Coincidimos en que "lo que nos enseñan sobre la decadencia" es, en todo caso, parcialmente falso; coincidimos también con su acometida contra el "Gusto":

> El "Gusto" ha sido confundido durante mucho tiempo con la capacidad y aceptado como calificación suficiente para emitir un juicio. [...] El arte es gozosamente recibido como un asunto de opinión; y que deba basarse en leyes tan rígidas y definidas como las de las [...] ciencias, es una suposición que ya no tolerará el refinamiento moderno. [...] El milenio del Gusto ha llegado.[15]

No es más que lo que decía Wordsworth ochenta años atrás, pero conserva su pertinencia, como en la observación siguiente: "¡El Arte está en la Ciudad! [...] para ser inducido a hacernos compañía, como prueba de cultura y refinamiento".[16]

Éstas son críticas razonables de un *ethos* de moda, pero Whistler es a la vez

[14] James A. McNeill Whistler, *Mr Whistler's "Ten O'Clock"*, Londres, Chatto & Windus, 1888, *passim*.

[15] James A. McNeill Whistler, *Whistler v. Ruskin; Art and Art Critics*, cuarta edición, s.f., pp. 14-15.

[16] J. A. M. Whistler, *Mr Whistler's "Ten O'Clock"*, *op. cit.*, p. 7.

demasiado superficial y demasiado confuso para hacer algo más con ellas. Por ejemplo, una declaración como la siguiente es útil: "La humanidad toma el lugar del Arte, y las creaciones de Dios son excusadas por su utilidad. La belleza se confunde con la virtud y, ante una obra de arte, nos preguntamos: «¿Qué bien hará?»"[17]

Newman había alertado sobre una confusión parecida entre la "belleza" y la virtud y las deficiencias del "Gusto", pero lo que tenemos que señalar ahora en Whistler es la aceptación de un simple converso: el arte toma el lugar de la humanidad y la virtud no sólo se distingue de la belleza, sino que pasa a ser irrelevante. Al leer a Pater, hay momentos en que uno ve cómo se prepara esta posición; son sus acentos los que se destacan en el único argumento positivo de Whistler:

> No tenemos entonces sino que esperar hasta que, con la señal de los dioses en él, vuelva a llegar a nosotros el elegido, que continuará lo que antes desapareció. Satisfechos de que, aun cuando nunca apareciera, la historia de lo bello ya está completa, labrada en los mármoles del Partenón y bordada, con los pájaros, en el abanico de Hokusai, a los pies del Fujiyama.[18]

Los acentos de este párrafo no pueden disimular su servilismo: un servilismo esencial que hizo posible los arrebatos de arrogancia de Whistler. Este grado de abstracción del Arte y "lo bello", esta reducción del hombre al estatus de un humilde espectador, componen en conjunto una caricatura sin vida –que tiene, no obstante, las conexiones de una caricatura con su original– de las afirmaciones positivas de Shelley o Keats. En Whistler salta la trampa romántica.

En comparación, Oscar Wilde es una figura tradicional. Su réplica inmediata a la descripción del artista de Whistler es la siguiente, sobria aunque tímida en su vocabulario: "un artista no es un hecho aislado; es la resultante de cierto *milieu* y cierto entorno".[19]

En *The Soul of Man under Socialism*, repite una observación conocida desde Arnold y Pater: "La verdadera perfección del hombre no radica en lo que tiene, sino en lo que es".[20]

La actividad correcta del hombre, sostiene en otra parte, no es "*hacer*, sino *ser*, y no meramente *ser*, sino *devenir*".[21]

El "verdadero ideal" del hombre es la "autocultura"; y la cultura es posible gracias a una "transmisión de la experiencia racial", que "sólo el espíritu crítico [...] [hace] perfecta".[22]

La "nueva estética", tal como la exponía Wilde, tenía tres principios: primero,

[17] *Ibid.*, p. 9.

[18] *Ibid.*, p. 29.

[19] Oscar Wilde, *Wilde v. Whistler, Being an Acrimonious Correspondance between Oscar Wilde and James A. McNeill Whistler*, Londres, edición particular, 1906, p. 8.

[20] Oscar Wilde, *The Soul of Man under Socialism*, reeditado en los *Essays* compilados por Pearson, Londres, 1950, p. 232 [traducción castellana: *El alma del hombre bajo el socialismo*, Barcelona, Tusquets, 1981].

[21] Oscar Wilde, *The Critic as Artist*, en *ibid.*, p. 157 [traducción castellana: *El crítico como artista*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000].

[22] *Ibid.*, pp. 156-157.

que el "arte nunca expresa otra cosa que a sí mismo"; segundo, que "todo mal arte proviene de volver a la Vida y la Naturaleza y erigirlas en ideales"; tercero, que "la Vida imita el Arte mucho más de lo que el Arte imita la Vida".[23] En consecuencia, Wilde considera que

> todo arte es inmoral [...] porque la emoción por la emoción misma es la meta del arte, y la emoción en beneficio de la acción es la meta de la vida y de esa organización práctica de la vida que llamamos sociedad. Ésta, que es el principio y el fundamento de la moral, existe simplemente para concentrar la energía humana. [...] La sociedad a menudo perdona al delincuente; nunca al soñador. [...] Mientras que en opinión de la sociedad la Contemplación es el más grave de los pecados de los que cualquier ciudadano puede ser culpable, en opinión de la cultura más elevada es la ocupación propia del hombre.[24]

En este aspecto, Wilde se sitúa junto a Pater y Arnold, pero sus actitudes con respecto a la sociedad, aunque coherentes con esta postura, son inesperadas. Por ejemplo:

> La civilización requiere esclavos. [...] A menos que haya esclavos que se ocupen del trabajo abominable, horrible y sin interés, la cultura y la contemplación resultan casi imposibles. La esclavitud humana es mala, insegura y desmoralizadora. De la esclavitud mecánica, de la esclavitud de la máquina, depende el futuro del mundo. [...] En la actualidad la maquinaria compite contra el hombre. En condiciones adecuadas, servirá al hombre. [...] Las máquinas serán los nuevos esclavos.[25]

Éste es un buen ejemplo de la paradoja wildeana, ya no meramente verbal, sino encarnación de un ajuste y un avance reales en el sentimiento. Lo mismo puede decirse de sus afirmaciones en favor del socialismo:

> La principal ventaja que se obtendría con el establecimiento del socialismo es, sin duda, el hecho de que éste nos liberaría de la sórdida necesidad de vivir para otros, la cual, en el actual estado de cosas, oprime con tanta dureza a casi todo el mundo.[26]

La afirmación podría parecer una mera moda, pero se basa en una percepción real: "El egoísmo no es vivir como uno desea vivir, sino pedir a otros que lo hagan como uno quiere".[27]

En su contexto, ésta es una valiosa crítica de un talante dominativo que es característico tanto de los filisteos de Arnold como de algunos de sus oponentes socialistas. Al dar vuelta las frases de la respetabilidad didáctica, Wilde alcanzó a menudo un sentimiento que, de hecho, es más generalmente humano:

[23] Oscar Wilde, *The Decay of Lying*, en *ibid.*, *passim* [traducción castellana: *La decadencia de la mentira*, Madrid, Siruela, 2000].
[24] O. Wilde, *The Critic as Artist*, *op. cit.*, pp. 152-153.
[25] O. Wilde, *The Soul of Man under Socialism*, *op. cit.*, p. 245.
[26] *Ibid.*, p. 227.
[27] *Ibid.*, p. 266.

> Las virtudes de los pobres pueden admitirse con facilidad y deben lamentarse mucho. [...] Los mejores entre los pobres nunca son agradecidos. Son desagradecidos, disconformes, desobedientes y rebeldes. Es muy justo que lo sean.[28]

El arte no es un argumento contra el cambio social, sino su corolario:

> El socialismo [...] restablecerá en la sociedad su condición adecuada de organismo cabalmente sano y asegurará el bienestar material de cada miembro de la comunidad. De hecho, dará a la Vida el fundamento y el marco que le corresponden. Pero para el pleno desarrollo de la Vida hasta su modo más elevado de perfección se necesita algo más: el Individualismo.[29]

El arte, en cuanto "la forma más intensa de individualismo que el mundo haya conocido", es un epítome de la vida que el cambio social hará en general posible. Pero no debe contraponerse simplemente al "materialismo": "Los hombres [...] braman contra el materialismo, como lo llaman, olvidando que no ha habido progreso material que no haya espiritualizado el mundo".[30]

Así, si bien la "nueva estética" se apoya esencialmente en una negación de la sociedad y Wilde, en definitiva, no es una excepción, en él la búsqueda de un placer estético aislado está acompañada, no obstante, por una humanidad general que es el verdadero fundamento del respeto. Aunque siga siendo el espectador quisquilloso de una vida común, Wilde es, empero, suficientemente inteligente para comprender que la base del vivir individual cultivado tendrá que reelaborarse en términos generales menos degradantes. Es él, más que Pater, el primero de los herederos menores de Arnold, cuya posición general repite, sin el lastre victoriano que es la estabilidad moral de éste, pero en gran parte con la misma ironía –la del espectador desesperado y regañón–, circunscripta y endurecida hasta constituir un ingenio más agudo y consciente. Al ser el hijo pródigo de una tradición muy respetable, Wilde mostró, tal vez, lo que esa tradición aún tenía que aprender.

III. George Gissing

Si la dificultad de conseguir ediciones recientes de su obra sirve de indicio, Gissing es hoy objeto de la ignorancia general, aunque mantenga su lugar en los libros de texto. No obstante, si *The Way of All Flesh*, *Tono Bungay* o *The Man of Property* todavía pueden leerse provechosamente, es incuestionable que sucede lo mismo con *New Grub Street* o *The Nether World*. El interés de Gissing en el contexto actual radica en dos aspectos de su obra: su análisis de la literatura como un comercio, que hace de *New Grub Street* un clásico menor, y sus observaciones y actitudes sociales, en novelas como *The Nether World* y *Demos*, que dan pruebas de un proceso significativo y permanente. El interés del primer punto se acrecienta cuando se conoce la fecha: Gissing escribió *New Grub Street* en 1891, en el mo-

[28] *Ibid.*, pp. 230-231.
[29] *Ibid.*, p. 228.
[30] O. Wilde, *The Critic as Artist*, *op. cit.*, p. 125.

mento crucial para una observación de los efectos del nuevo periodismo y el nuevo tipo de mercado sobre la literatura. En la novela, estos efectos se dramatizan en el contraste entre el novelista Reardon, que fracasa y muere, y Jasper Milvain, el "nuevo" tipo de escritor. La exposición de Milvain es característica:

> "Entienda simplemente la diferencia entre un hombre como Reardon y un hombre como yo. Él es el viejo tipo de artista impráctico; yo soy el literato de 1882. Él no hará concesiones o, mejor, no puede hacerlas; no puede abastecer al mercado. [...] En nuestros días, la literatura es un comercio. Si dejamos a un lado a los hombres de genio, que pueden triunfar por la mera fuerza cósmica, nuestro hombre de letras exitoso es nuestro comerciante habilidoso. Éste piensa primero y principalmente en los mercados; cuando una clase de bienes empieza a perder vigencia lentamente, él está listo para ofrecer algo nuevo y apetitoso. Conoce perfectamente bien todas las fuentes posibles de ingresos. Venda lo que vendiere, ganará dinero con ello en toda clase de lugares distintos. [...] Reardon no puede hacer ese tipo de cosas; está atrasado con respecto a su época; vende un manuscrito como si viviera en la Grub Street de Sam Johnson. Pero la Grub Street de nuestros días es un sitio muy diferente: cuenta con comunicaciones telegráficas, sabe qué menú literario se demanda en cada lugar del mundo y sus habitantes son hombres de negocios, por andrajosos que anden."[31]

Difícilmente se haya planteado alguna vez mejor un caso hoy familiar. Y Gissing tiene la precaución de que estas observaciones de Milvain, hechas al comienzo de su carrera, se vean ampliamente justificadas por la acción. Al final del libro, Milvain vuelve a encontrarse "en un encantador arrobamiento", casado con la viuda de Reardon, jefe de redacción de *The Current* y autor de un respetuoso artículo sobre "Las novelas de Edwin Reardon".

Si Milvain es un augurio, el empresario Whelpdale es otro. Tras haber acariciado la idea de la "Escritura de novelas en diez lecciones", encuentra su verdadero destino en "uno de los proyectos más notables de los tiempos modernos":

> "Permítame explicar mi principio. Yo haría que el diario se dirigiera a los instruidos a medias; es decir, la nueva gran generación que es expulsada por las escuelas de internado, los jóvenes y las muchachas que apenas pueden leer, pero son incapaces de una atención sostenida. Esta clase de gente quiere algo que la tenga ocupada en trenes, autobuses y tranvías. Como regla general, no se interesan en los periódicos, salvo los dominicales; lo que quieren es la más liviana y frívola de las informaciones: una pizca de historias, una pizca de descripción, una pizca de escándalo, una pizca de chistes, una pizca de estadísticas, una pizca de bufonada. [...] Ningún artículo del periódico debe tener más de cinco centímetros de longitud y los párrafos no deben superar el centímetro.[32]

El proyecto se concreta: el periódico *Chat* ["Charla"] es rebautizado como *Chit-Chat* ["Parloteo"] y se transforma a tal punto que "al cabo de un mes resonaba en

[31] George Gissing, *New Grub Street*, reedición, Londres, 1927, capítulo I, "A man of his day", pp. 4-5. [Grub Street era una calle de Londres en la que solían vivir, generalmente en condiciones miserables, los autores de poca monta y los escritores mercenarios. (N. del T.)]

[32] *Ibid.*, capítulo XXXIII, "The sunny way", p. 419.

[33] *Ibid.*, capítulo XXXIV, "A check", p. 436.

toda Inglaterra la fama de este nuevo y noble emprendimiento periodístico".[33]

Gissing escribe, desde luego, después de *Tit-Bits*, aunque con pocos años de diferencia, pero su cálculo de las actitudes, que se documentan con menos facilidad que los métodos, es a la vez interesante y persuasivo. La exploración en detalle de los diversos niveles de New Grub Street, que llega hasta el salón de lectura del Museo Británico, parece convincente en general. Es improbable que ningún tipo de escritor lea hoy el libro sin una serie de reconocimientos irónicos. Y la novela es tan representativa y exhaustiva que es extraordinario que no sea más leída.

La figura de Reardon y, en menor medida, la de Harold Biffen, autor de la novela realista *Mr. Bailey, Grocer,* están evidentemente relacionadas, dentro de los límites de tales correspondencias, con el propio Gissing. El logro de cierto matiz irónico con respecto a Biffen, como parte del tono general relativamente maduro de la novela, señala sin duda una etapa importante en el desarrollo del autor. Sus novelas posteriores a 1891 (había vuelto a casarse en 1890) son quizá mejores, pero en muchos aspectos menos interesantes, que su obra de la década anterior, cuando era muy joven y la presión a la cual se veía sometido alcanzaba su mayor nivel. *Demos* (1886) y *The Nether World* (1889) no son grandes novelas y ni siquiera muy buenas; pero tienen un interés considerable debido a que se sitúan en la línea directa de sucesión de las "novelas industriales" de la década de 1840. Es interesante ver qué pasa con la estructura de sentimiento exhibida en ellas luego de transcurridos cuarenta años.

Nuestra primera reacción consiste en decir que la estructura esencial no ha cambiado en absoluto. Si bien Gissing es un observador menos compasivo que Mrs. Gaskell y menos abiertamente polémico que Kingsley, una y otro, o sus lectores típicos, apreciarían con simpatía *The Nether World* y *Demos*. No obstante, Gissing introduce un importante nuevo elemento, que sigue siendo significativo. A menudo se lo ha llamado "el vocero de la desesperación", lo cual es cierto en ambos significados de la expresión. Como Kingsley y Mrs. Gaskell, escribe para describir las verdaderas condiciones de los pobres y protestar "contra esas fuerzas brutas de la sociedad que llenan de zozobra los abismos del mundo inferior".[34]

No obstante, también es el portavoz de otra clase de desesperación: la que nace de la desilusión social y política. En este aspecto, es una figura exactamente igual a Orwell en nuestros días, y por razones muy similares. Que llamemos a esto honestidad o no dependerá de la experiencia.

Aunque marcada por este último elemento, *The Nether World* es primordialmente una novela descriptiva simple centrada en dos personajes, Sidney Kirkwood y Jane Snowdon, que forman parte del modo ideal de anteriores novelas de este tipo:

> En cada vida, pocas cosas para congratularse. Él, con las ambiciones de su juventud frustradas; ni un artista, ni un conductor de hombres en la batalla por la justicia. Ella, ni salvadora de la sociedad por la fuerza de un magnífico ejemplo ni hija del pueblo, poseedora de riquezas para administrarlas en beneficio de las necesidades de éste. No obstante, ambos tenían asignado su trabajo. Inadvertidos, sin aliento salvo el que les daba su amor por la rectitud y la misericordia, se ponían al lado de los más desafortunados y llevaban algún consuelo a corazones menos valerosos que los suyos. No todo era oscuridad en los lugares en que habitaban.[35]

[34] George Gissing, *The Nether World*, nueva edición, 1890, capítulo XL, p. 392.
[35] *Ibid.*, pp. 391-392.

Se trata, por supuesto, de una solución victoriana: una consagración a la caridad, reducida a una escala casi oculta, dentro de una resignación esencial.

En *Workers in the Dawn* (1880), Gissing había sido un notorio radical, pero la sentimentalidad del título ["Trabajadores en el alba"] indica la precariedad de la adhesión. Terminó por desilusionarse, pero el proceso de esa decepción, cuando lo seguimos en las novelas, es menos un descubrimiento de la realidad que el registro de una categoría particular de sentimiento, que podemos llamar "identificación negativa". El propio Gissing pone su mejor descripción en boca de uno de los predecesores de Reardon, en la novela *The Unclassed* (1884):

> "Suelo entretenerme desarmando mi personalidad anterior. En esos días de radicalismo violento, conferencias en el club de trabajadores y cosas por el estilo, no era un hipócrita consciente; la falla consistía en que por entonces me comprendía muy imperfectamente. Ese celo en nombre de las masas sufrientes era, ni más ni menos, celo disfrazado en nombre de mis propias pasiones hambreadas. Era pobre y estaba desesperado, la vida carecía de placeres y en el futuro no parecía asomar esperanza alguna; no obstante, estaba desbordado de deseos vehementes y cada uno de mis nervios era un ansia que clamaba por su apaciguamiento. [...] Me identificaba con los pobres y los ignorantes; no hacía mía su causa, sino suya la mía."[36]

Ésta es la identificación negativa que fue responsable de gran parte del socialismo y radicalismo adolescentes, en particular en el adolescente que rompe (o, como en la historia personal de Gissing, que ha reñido) con las normas sociales de su propia clase. El rebelde (o, como en el caso de Gissing, el marginal: fue expulsado de su universidad en Manchester por una cuestión de conducta personal) descubre a su alcance una causa aparente, en nombre de los parias de la sociedad, en un talante de rebelión. Se identifica con ella, a menudo apasionadamente. Pero la identificación implicará una relación real y, en esta etapa, el rebelde enfrenta su nueva crisis. No sólo se trata de que por lo común será reacio a aceptar la disciplina de la causa; también, y más esencialmente, la clase marginal, a la que él consideró noble (marginal = él mismo = noble), no tiene en realidad nada semejante; es, antes bien, de un carácter mixto, con cosas muy buenas y cosas muy malas y, en todo caso, vive de un modo diferente del suyo propio. No digo que no sea posible entonces que el rebelde siga adelante; hubo rebeldes muy útiles que iniciaron así su camino. Pero es indudable que en el caso corriente se producirá una desilusión. La causa no será precisamente su causa; los oprimidos tendrán intenciones, adhesiones y faltas propias. El rebelde reaccionará de acuerdo con sus propias circunstancias: o bien violentamente –estas personas son una amenaza, "la dominación brutal de la turba semieducada"– o bien con sobriedad –no hay manera de ayudar a esta gente, la reforma es inútil, necesitamos un cambio profundo y fundamental–. O bien, por último (como ocurrió en nuestra generación, con una transferencia de la identificación de las masas obreras, tal como se daba en la década de 1930, a las poblaciones coloniales oprimidas, en el caso del presente), encontrará una nueva causa. No pretendo minimizar las dificultades de esos hombres, pero me gustaría insistir en que los

[36] George Gissing, *The Unclassed*, nueva edición, reimpresa en 1901, capítulo XXV, "Art and misery", p. 211.

relatos que hacen de su progreso constituyen documentos, no de una realidad descubierta, sino de sus propias presiones y repugnancias emocionales. Gissing consideró repulsivos en masa a los pobres de Londres; en todas sus descripciones está presente la suciedad generalizada de un Dickens o un Orwell. Hay que señalar aquí dos aspectos. Primero, no es una novedad para nadie que haya nacido en una familia pobre que los pobres no son hermosos o que una cantidad de ellos son mendaces, ineptos y los peores enemigos de sí mismos. Dentro de una experiencia social real, estas cosas pueden aceptarse y reconocerse; después de todo, se trata de gente sometida a una severa presión. Un hombre como Gorki puede documentar las faltas de los pobres (en su *Autobiography* [*Autobiografía*] y otros lugares) con una agudeza incansable y en absoluto sentimental. Pero un Gorki no supondría que ello es un argumento contra el cambio o una razón para estar insatisfecho con la causa popular. Él nunca fue víctima de esa clase de ilusión porque no era ésa la sustancia de su adhesión, desarrollada dentro de toda una realidad. Segundo, las faltas de los pobres, tal como se ven dentro de una situación integral, son diferentes –más individualizadas, y relacionadas con diferentes criterios– de las que ve el rebelde cuya identificación es meramente negativa. Gissing ve faltas reales; pero las generaliza; su uso de una figura abstracta como Demos pone claramente de relieve este proceso. Ve también lo que para él son faltas, aunque objetivamente no se trate de otra cosa que de diferencias. Un buen ejemplo local de ello aparece en *Demos*, cuando el inepto 'Arry habla y suscita el comentario de Gissing:

> "De un aministrativo, claro."
> Pronunció la palabra "administrativo" como deletréandola, lo cual lo hizo parecer aun más innoble.[37]

Este ejemplo debe recomendarse al señor Russell Kirk, un conservador norteamericano moderno que, al caracterizar a Gissing como un "novelista proletario", encuentra en su descubrimiento de la bajeza de los pobres un testimonio conservador.[38] Lo que Gissing descubre aquí, desde luego –y un norteamericano está bien situado para apreciarlo–, es una trivial diferencia de hábito de habla que sólo su emoción ambigua le permite interpretar como "innoble". Hay mucho de esto en Gissing. También en *Demos*[39] hay cierto maravilloso sinsentido sobre la distinción final entre una dama y una advenediza, que consiste en la forma en que cierran los labios. Los ejemplos locales absurdos pueden confirmarse en todo el tratamiento de Gissing. La compasión general es mitigada por una emoción diferente: el deseo del marginal de otra clase, que en circunstancias materiales no debe distinguirse del pobre innoble y amorfo, de hacer hincapié en todas las diferencias posibles e insistir en que son reales e importantes: la actitud hacia el habla de la clase obrera (una cosa que en sí misma no es en absoluto uniforme) es característica de ello. Cualquiera que se encuentre hoy en la situación de Gissing, o en una parecida, podrá sacar provecho de una

[37] George Gissing, *Demos, a Story of English Socialism*, nueva edición, 1897, capítulo XXXI, p. 407.
[38] Russell Kirk, *The Conservative Mind*, Londres, 1954, p. 337 (traducción castellana: *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos*, Madrid, Rialp, 1956).
[39] G. Gissing, *Demos...*, *op. cit.*, capítulo XV, p. 202.

lectura crítica de estas novelas sociales, en la medida en que exponen una serie de prejuicios y posiciones falsas hacia los cuales las empujan las presiones de esa misma situación.

Es mejor que un hombre como Gissing escriba *Demos* o *The Nether World* y no *Workers in the Dawn*. Nada se gana con una simple identificación negativa, como en esta última, mientras que su derrumbe puede ser instructivo. Y es su derrumbe lo que debemos destacar. En *Demos* no nos enteramos de que la reforma social no tiene esperanzas; conocemos los prejuicios y dificultades de Gissing. El caso que él mismo se propone demostrar es instructivo: que un trabajador socialista, Richard Mutimer, al heredar una fortuna gracias a lo que equivale a un accidente, se deteriorará personalmente de manera inevitable y terminará diluyendo sus principios. Esto no me sorprende, pero es interesante que Gissing lo pensara como un análogo de la reforma social: el libro se subtitula *A Story of English Socialism* ["Un relato del socialismo inglés"]. El destino de Mutimer es siempre predecible, hasta el punto en que, nuevamente pobre y mientras sólo procura servir a los trabajadores, es lapidado –en parte debido a su propia negligencia y en parte a causa de un error real– hasta la muerte por aquellos a quienes trataba de ayudar. No hace falta que preguntemos de quién es ese martirio, y en términos de estructura de sentimiento lo remitimos a *Felix Holt*: si te involucras, te metes en líos.

Queda por trazar, por último, una línea más general. Luego de *New Grub Street*, Gissing vuelve a su estudio característico, el de la condición del exilio y la soledad; pero tanto antes como después del cambio hay un patrón significativo: la desilusión con la reforma social se metamorfosea en una adhesión al arte. Así sucede con Waymark, que había descripto la identificación negativa en *The Unclassed*. Así sucede en *Demos*, en la que se encarna en la figura de Stella, la esposa de un "socialista literario", Westlake, que tiene puntos de conexión con William Morris ("¡el hombre que escribió «Daphne»!").[40] La descripción en este último ejemplo servirá en general:

> hay en la causa de la humanidad un trabajo que es distinto del que se lleva a cabo tan clamorosamente en los salones de conferencia y las esquinas... el trabajo de aquellos cuya alma está cautiva de la hermosura, que persiguen el ideal espiritual al margen del tumulto del mundo.[41]

La relación de este párrafo con la "nueva estética" es bastante clara, y si Westlake hubiese sido realmente William Morris, habría tenido algo pertinente que decir al respecto. Pero es indudable que la adhesión debe respetarse, excepto en cuanto se apoya en una antítesis que es falsa por ser parcial. En su ampliación –porque lo crucial siempre es cómo se dirime "el tumulto del mundo"–, Gissing vuelve a una vertiente anterior en el desarrollo de la idea de cultura: a los valores rurales, el antiguo orden no corrompido por el comercialismo, la desconfianza hacia la industria y la ciencia (esta última, "la despiadada enemiga de la humanidad"). Hubert Eldon, el hidalgo, salva el hermoso valle de Wanley del vulgar socialista Richard Mutimer, difusor de la industria. Dentro de este antiguo orden, garantizado por el amor del inglés por el "Sentido Común [...], ese sentido

[40] *Ibid.*, capítulo XXIX, p. 381.
[41] *Ibid.*, capítulo XXXVI, p. 470.

tan poco común", y su desconfianza de las abstracciones, puede tener cabida la virtud. Supongo que es opinable que uno considere que ésta es una perorata convincente o la desesperada racionalización de un hombre profundamente sensible y profundamente solitario en el tumulto del mundo.

IV. Shaw y el fabianismo

> "¿Veo por fin ante mí a ese viejo y fiel amigo de las clases trabajadoras, George Bernard Shaw? ¿Cómo estás, George?"
> ... Por entonces yo no era viejo y no tenía otro sentimiento por las clases trabajadoras que un deseo intenso de abolirlas y reemplazarlas por personas sensatas.[42]

Ésta es la manera correcta, si aun tenemos en mente a Gissing, de abordar el pensamiento social de Shaw. Es un argumento que él plantea a menudo:

> Cuando el movimiento socialista de Londres adoptó el tono de los amantes del arte y la literatura [...] estuvo en condiciones de suponer que todo lo que se necesitaba era enseñar el socialismo a las masas (vagamente imaginadas como una enorme multitud de santos con aspecto de vagabundos) y dejar el resto al efecto natural de la siembra de la buena semilla en el generoso suelo virgen. Pero el suelo proletario no era virgen ni excepcionalmente generoso. [...] La cruda verdad es que las personas maltratadas son peores que las personas bien tratadas: en rigor, ésta es en el fondo la única buena razón por la que no deberíamos permitir que nadie fuera maltratado. [...] Debemos negarnos a tolerar la pobreza como una institución social, no porque los pobres sean la sal de la tierra, sino porque "los pobres a granel son malos".[43]

Una crítica negativa semejante es útil (es el argumento planteado en *Virgin Soil* [*Suelo virgen*], de Turguenev), pero la convicción de Shaw sobre la maldad esencial de los pobres está muy cerca de Gissing (compárese *Pygmalion* [*Pigmalión*] con el 'Arry de Gissing). Tiene su lugar, sin embargo, dentro de un sentimiento aun más profundo, que es fundamental para Shaw:

> Tenemos que confesarlo: la humanidad capitalista a granel es detestable. [...] Tanto ricos como pobres son verdaderamente odiosos en sí mismos. Por mi parte, odio a los pobres y espero ansiosamente su exterminio. Compadezco un poco a los ricos, pero me siento igualmente inclinado a su exterminio. Las clases trabajadoras, las clases empresarias, las clases profesionales, las clases propietarias, las clases dirigentes, son cada una más aborrecible que la otra: no tienen derecho a vivir; desesperaría si no supiera que pronto todas van a morir, y no hay una sola endemoniada necesidad de que sean reemplazadas por gente como ellas. [...] Y no obstante ello no soy en lo más mínimo un misántropo, sino una persona de afectos normales.[44]

[42] Bernard Shaw, *Death of an Old Revolutionary Hero*.

[43] Bernard Shaw, *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*, Londres, 1928, p. 219 [traducción castellana: *Guía de la mujer inteligente para el conocimiento del socialismo y el capitalismo*, Madrid, Aguilar, 1930].

[44] *Ibid.*, p. 456.

Si consideramos con sobriedad este sentimiento, es probable que lo reconozcamos como una de las fuentes perennes de la política. La descripción de la humanidad existente como "humanidad capitalista" es un gambito tan plausible, al que deben seguir la adhesión a un sistema y la profecía de un nuevo tipo de hombre, que la actitud que en sus términos directos no podría confesarse con facilidad se racionaliza pronto como una preocupación humanitaria. No es que dudemos de la benevolencia de Shaw, de sus "afectos normales", sino que los vemos, con mucha claridad, como afectos presociales: adhesiones que difícilmente puedan dirimirse en ningún mundo adulto. La elección de la palabra "exterminio" es muy poco accidental; delata la violencia disociada del sentimiento, que es pese a ello compatible con la benevolencia privada. Acaso nadie grite nunca "bestia", salvo los hombres sensibles, benévolos y solitarios.

Como base para la política de Shaw, el sentimiento es racional. Su época le enseñó a creer que el carácter aborrecible de los hombres no es definitivo; se trata simplemente de la marca de su evolución incompleta. Sin embargo, la agencia de esta evolución todavía está en cuestión. El socialismo que promete la regeneración gracias a la llegada al poder de la clase obrera no será aceptable, naturalmente: lo odioso difícilmente pueda negociar lo noble. De una u otra manera, la regeneración es algo que habrá que hacer *para* la humanidad; pero ¿quién la hará, entonces? La revolución marxista no es más que un romanticismo liberal anticuado. La revolución owenista, la creencia en que el hombre aceptará el nuevo mundo moral tan pronto como se le diga con claridad en qué consiste, también es increíble. No obstante, pese a los datos ciertos de la continuidad humana, no hay absolutamente ninguna necesidad de que los odiosos "sean reemplazados por gentes como ellos". Es preciso conquistar una discontinuidad revolucionaria en el contexto de una incredulidad en las revoluciones. En definitiva, Shaw nunca salió de este dilema, pero por un tiempo, y especialmente en las décadas de 1880 y 1890, acompañó una tradición inglesa específica, que culminó en el fabianismo. Si las clases existentes eran aborrecibles, siempre estaba, según el término de Arnold, el "remanente": hombres movidos por sentimientos generales de humanidad. Si los llamamientos de Carlyle y Ruskin para que la aristocracia volviera a asumir sus funciones habían fracasado, siempre quedaba la otra aristocracia, la del intelecto. Shaw, decidido con respecto al socialismo, escogió esos medios para alcanzarlo.

Su asociación con el fabianismo es de gran importancia, porque señala la confluencia de dos tradiciones que antaño habían sido independientes y hasta opuestas. El fabianismo, en la persona ortodoxa de Sidney Webb, es el heredero directo del espíritu de John Stuart Mill; es decir, de un utilitarismo refinado por la experiencia de una nueva situación histórica. Shaw, por otro lado, es el sucesor directo del espíritu de Carlyle y Ruskin, pero no recorrió el camino de su sucesor de más edad, William Morris. Al adherir al fabianismo, Shaw, en sustancia, decía a Carlyle y Ruskin que fueran a la escuela con Bentham, y a Arnold que se reuniera con Mill. Ya en los *Fabian Essays* (1889) se advierten sus dudas al respecto, cuando, tras haber esbozado una política de reforma gradual, escribe lo siguiente:

> Permitidme, como conclusión, desaprobar toda admiración por este inevitable pero sórdido, lento, renuente y cobarde camino a la justicia. Me aventuro a

reclamar vuestro respeto por esos entusiastas que aún se niegan a creer que es preciso dejar que millones de sus semejantes sigan sudando y sufriendo en una fatiga y una degradación sin esperanza, mientras parlamentos y sacristías chapucean y se encaminan a tientas y de mala gana hacia unas mezquinas cuotas de progreso. El bien es tan claro, el mal tan intolerable, el evangelio tan convincente, que les parece que *debe* ser posible enrolar a la masa íntegra de los trabajadores –soldados, policías y todos los demás– bajo la enseña de la hermandad y la igualdad, para poner de un plumazo a la Justicia en el trono que le corresponde. Por desventura, reunir ese ejército de la luz a partir del producto humano de la civilización decimonónica es tan improbable como cosechar peras del olmo. Pero si nos alegra esa imposibilidad [...], si sentimos algo menos que un agudo desengaño y una amarga humillación ante el descubrimiento [...], os refiero entonces que nuestras instituciones nos han corrompido hasta el más vil grado del egoísmo.[45]

Éste es Shaw en su mejor nivel, pero el sentimiento que describe no es el que hubiera tenido el fabiano normal. Sin duda, Sidney Webb no nos da esa impresión. Para él, el socialismo era la misión directa de la evolución:

Los fósiles históricos son más peligrosos [...] pero contra la corriente de las tendencias son en última instancia impotentes. [...] La principal corriente que llevó a la sociedad europea hacia el socialismo durante los pasados cien años es el irresistible progreso de la democracia. [...] El aspecto económico del ideal democrático es, de hecho, el propio socialismo. [...] Tanto el hacendado como el capitalista comprueban que la máquina de vapor es un Frankenstein que más les habría valido no haber criado; porque con ella vienen inevitablemente la democracia urbana, el estudio de la economía política y el socialismo.[46]

Sobre esta idea, con su calmo y admirable supuesto del progreso constante, puede recordarse el comentario de William Morris: los fabianos, dijo,

desestiman en gran medida la fortaleza de la tremenda organización bajo la cual vivimos. [...] Sólo una tremenda fuerza puede enfrentarse a esta fuerza; ésta no tolerará ser desmembrada ni perder nada que esté realmente en su esencia sin emplear todo su vigor en la resistencia; antes que perder algo que considere de importancia, hará que el techo del mundo caiga sobre su cabeza.[47]

(Curiosamente, también Webb había pensado en Sansón, pero en términos diferentes: "la Revolución Industrial dejó al jornalero como un extranjero sin tierra en su propio país. La evolución política está erigiéndolo rápidamente en su gobernante. Sansón busca a tientas aferrarse a las columnas".[48] La diferente aplicación de la metáfora tiene alguna significación.)

Morris agregaba lo siguiente sobre el argumento evolutivo de Webb, con su enorme lista de dispositivos administrativos públicos ya en vigencia:

[45] Bernard Shaw *et al.*, *Fabian Essays in Socialism*, edición de 1931, pp. 186-187 [traducción castellana: *Ensayos fabianos sobre el socialismo*, Madrid, Júcar, 1985].
[46] Sidney Webb, en *ibid.*, pp. 31-35 *passim*.
[47] William Morris, *Signs of Change*, Londres, 1888, p. 46.
[48] S. Webb, *Fabian Essays...*, *op. cit.*, p. 37.

[Webb] está tan ansioso por demostrar el lugar común de que nuestro sistema industrial actual adopta parte de la maquinaria por medio de la cual *podría* ponerse en funcionamiento un sistema socialista [...] que su artículo tiende a suscitar la impresión de que se trata de alguien que cree que ya estamos en las primeras fases de la vida socialista.[49]

El error de Webb consistía para Morris en "sobrestimar la importancia del *mecanismo* de un sistema de sociedad al margen del *fin* para el que puede emplearse".[50] Éstos son los términos exactos de acuerdo con los cuales, desde Carlyle hasta Arnold, siempre habían sido criticados los utilitarios.

La discusión entre Morris y Webb, entre el comunismo y la socialdemocracia, aún es ardorosa; todavía no se ha demostrado que uno u otra tuviera finalmente razón. Pero es significativo tomar la discusión treinta o cuarenta años después de los *Fabian Essays* y comparar la introducción de Webb a la edición de 1920 con el prefacio de Shaw a la de 1931. Webb, en 1920, es admirablemente él mismo: las líneas interpuestas se trazan y anotan; las cuestiones antes omitidas se plantean y discuten con lucidez:

Evidentemente, atribuimos una importancia insuficiente al sindicalismo. [...] De manera similar, no supimos apreciar el movimiento cooperativo. [...] Erramos por mucho el blanco en lo que se dijo sobre la desocupación. [...] Y si bien fuimos versados sobre la libertad y la fraternidad [...] nos inclinamos a olvidar la igualdad.[51]

Estos defectos, sin embargo, se remediaron: se remite al lector a las obras pertinentes.

El tono del prefacio de Shaw es completamente diferente. Se refiere a Morris como "el más grande socialista de esa época" y, sobre la cuestión central de la adhesión fabiana al cambio constitucional, a la que Morris se había opuesto, añade lo siguiente: "No es hoy tan indudable como parecía en la década de 1880 que Morris no tenía razón".[52]

Shaw, desde luego, había vivido lo suficiente para ver el fascismo, que no podía ser blandamente pasado por alto como un fósil. Sin embargo, también había atravesado la decepción esencial que recorre sus declaraciones de la década de 1880. El socialismo podía ser para Mill o Webb el "reverso económico" de la democracia, pero ¿era la fe en la democracia real?

La verdad desnuda es que la democracia, o gobierno por el pueblo mediante el voto de todo el mundo, nunca fue una completa realidad; y en la muy limitada medida en que llegó a ser una realidad, no fue un éxito. Las extravagantes esperanzas que se asociaron a cada una de sus ampliaciones se vieron frustradas. [...] Si quedara alguna clase sin derechos políticos para que nuestros demócratas depositaran repetidamente sus esperanzas en ella, sin duda clamarían por una nueva masa de sufragios para saltar el último foso que los separa de su Utopía; y la moda de la democracia podría durar un tiempo más. Posiblemente haya por

[49] William Morris, reseña en *Commonweal*, 25 de enero de 1890.
[50] *Ibid.*
[51] Sidney Webb, "Introduction to 1920 edition", en *Fabian Essays...*, *op. cit.*, pp. xxi-xxix *passim*.
[52] Bernard Shaw, "Preface to 1931 edition", en *ibid.*, p. ix.

aquí y por allá lunáticos que esperan que se conceda el derecho al voto a los niños o a los animales, a fin de completar la estructura democrática. Pero la mayoría muestra signos de estar harta de ella.[53]

El capitalismo, sostiene Shaw, ha producido una ignorancia tan grande, particularmente como resultado de la división del trabajo, que

> moriríamos de idiotez debido al desuso de nuestras facultades mentales si no nos llenáramos la cabeza con insensateces románticas extraídas de los periódicos ilustrados, las novelas, las obras de teatro y las películas. Ese relleno nos mantiene vivos, pero falsifica todo de manera tan absurda que nos deja como lunáticos más o menos peligrosos en el mundo real.[54]

En consecuencia, "cuanto más poder se otorga a la gente, más urgente se torna la necesidad de que algún superpoder racional y bien informado la domine y anule su inveterada admiración por el asesinato internacional y el suicidio nacional".[55]

Aquí la rueda ha completado su giro y Shaw se encuentra con Carlyle. Tenemos que poner "dominar... y anular" al lado de "exterminar" como marcas significativas del sentimiento, pero es preciso seguir escuchando a Shaw. Con el estado de ánimo que lo llevó al fabianismo, prosigue haciendo propuestas en favor de una verdadera aristocracia electiva, que debe inaugurar el socialismo y la igualdad. En el humor de su anterior decepción, concluye:

> Puesto que todos los triunfos morales, como los triunfos mecánicos, se alcanzan a través del ensayo y el error, podemos desesperar de la democracia y del capitalismo sin desesperar de la naturaleza humana: a decir verdad, si no desesperáramos de ellos tal como los conocemos, demostraríamos ser de tan poco valor que al mundo no le quedaría otra cosa que esperar la creación de una nueva raza de seres capaces de tener éxito donde nosotros fracasamos.[56]

Éste es el giro irónico de la adhesión fabiana a la evolución como un modelo social: que termine, en Shaw, en una evolución de la humanidad más allá del hombre. El giro acaso estuvo siempre presente en el hombre profundamente humano que odiaba lo que llamaba "humanidad capitalista". La situación tiene, en el pensamiento social moderno, una significación representativa, y Shaw es siempre tan elocuente y penetrante que sigue siendo un momento clásico al cual, si somos juiciosos, es inevitable referirnos.

V. Críticos del Estado

En términos de acción industrial, el movimiento obrero ha seguido su propio camino: por momentos, a decir verdad, lo hizo a tal punto que un fabiano podría llegar a la conclusión de que buscaba a tientas aferrarse a las columnas. Pero las acciones políticas del movimiento obrero como cuerpo reconocible estuvieron, en

[53] B. Shaw, *The Intelligent Women's Guide...*, *op. cit.*, pp. 452-453.
[54] *Ibid.*, p. 164.
[55] *Ibid.*, p. 454.
[56] *Ibid.*, p. 459.

general, bajo dirección fabiana; en ciertos aspectos evidentes, hoy vivimos en un mundo de Webb. La identificación del socialismo con la acción estatal es el resultado evidente de ello, y señala un argumento adicional dentro de la tradición que consideramos. Hilaire Belloc escribió *The Servile State*, y con Chesterton continuó un sentimiento medievalista que ya hemos rastreado hasta este punto. Las conclusiones de este tipo de crítica desembocaron en nuestros tiempos en una serie de libros, entre los cuales es ejemplar *The Road to Serfdom* [*Camino de servidumbre*], de Hayek. Dentro del interregno también hubo, sin embargo, un importante *corpus* de crítica socialista del Estado, en el movimiento socialista gremial iniciado por Penty, Orange y Hobson y más tarde continuado por Cole. Estas corrientes de opinión son las herederas directas de ciertos elementos de la tradición decimonónica.

El argumento de Belloc es que el capitalismo, como sistema, se está derrumbando, hecho del que debemos congratularnos. Una sociedad en la cual la minoría posee y controla los medios de producción, mientras que la mayoría está reducida al estatus proletario, no sólo es mala sino inestable. Belloc considera que se derrumba de dos maneras: por un lado, en la acción estatal en favor de la seguridad social (que el capitalismo puro no puede incorporar); por el otro, en el monopolio y las restricciones al comercio. Sólo hay dos alternativas a este sistema: el socialismo, que Belloc llama colectivismo; y la redistribución de la propiedad en una escala significativa, que denomina distributivismo. No podremos entender nuestras dificultades sociales si las consideramos como el producto de la Revolución Industrial: la sociedad moderna no se formó debido al desarrollo de la industria, sino por el hecho de que "el capitalismo estaba presente en Inglaterra antes del sistema industrial. [...] Inglaterra, el semillero del sistema industrial, *ya* había sido capturada por una oligarquía adinerada *antes* de que comenzara la serie de grandes descubrimientos".[57]

La sociedad moderna, con su minoría propietaria y su mayoría sin bienes, no fue creada por la Revolución Industrial: "Ninguna causa material semejante determinó la degradación que padecemos. Fue la acción deliberada de ciertos hombres, voluntad maligna en unos pocos y apatía de la voluntad entre muchos".[58]

La raíz de nuestros males actuales fue en realidad la Reforma, junto con la confiscación de las tierras monásticas. Esto creó una oligarquía terrateniente y destruyó la civilización de fines de la Edad Media, en la que el sistema distributivo de propiedad y la organización de los gremios habían generado lentamente una sociedad en la cual todos los hombres debían ser "económicamente libres gracias a la posesión de capital y tierra".[59] La recuperación de la libertad económica a través del socialismo es en realidad imposible: las medidas colectivistas no provocarán sino la prolongación del capitalismo, en sus aspectos esenciales. No se da así origen a un Estado colectivista sino a un Estado servil, en el cual "el grueso de los hombres estará obligado *por la ley* a trabajar en beneficio de una minoría pero, como precio de esa obligación, disfrutará de una seguridad que el viejo capitalismo no le proporcionaba".[60]

[57] Hilaire Belloc, *The Servile State*, tercera edición, 1927, pp. 53 y 72.
[58] *Ibid.*, p. 53.
[59] *Ibid.*, p. 51.
[60] *Ibid.*, p. 116.

Ese Estado será una "máquina" de funcionamiento ininterrumpido, que carecerá de toda "complejidad humana y orgánica";[61] por eso es atractiva para el burócrata de mentalidad metódica que es uno de los tipos principales de reformador socialista. El otro tipo, el idealista, cuando vea que la confiscación no es un trámite sencillo y que la "compra de la parte" no es realmente un cambio en la propiedad de los bienes y puede ser incluso una nueva dotación de fondos para los capitalistas, se concentrará en lograr que los propietarios reconozcan sus responsabilidades, con la promesa de que los asalariados asumirán responsabilidades complementarias. También en este caso las medidas reformadoras producirán el Estado servil, pero ahora cada vez más limitado por la ley.

La crítica de Belloc es muy importante y todavía reclama atención. Nunca resultó claro, sin embargo, cómo iba a concretarse el distributivismo, excepto de un modo general mediante la recuperación de la vieja fe. La redistribución de la propiedad, recalcaba Belloc, debía realizarse en magnitudes significativas, y eso era lo que el capitalismo no podía admitir. Y agregaba lo siguiente:

> aquellos a quienes atrae el argumento en favor de la pequeña propiedad existente –aquellos a quienes nuestra prensa capitalista deja perplejos con los simples números de los accionistas de los ferrocarriles o de la deuda nacional– difícilmente sean el tipo de personas que pueden seguir una discusión económica seria.[62]

El énfasis del socialismo gremial empieza en el punto en que Belloc abandona. A. J. Penty, un heredero directo de Ruskin y Morris, señalaba en principio "el prejuicio que en el pasado suscitaron historiadores mendaces contra la sociedad medieval",[63] y proseguía:

> Volveremos a los dispositivos sociales medievales, no sólo porque nunca podremos recuperar un completo control de las fuerzas económicas de la sociedad, salvo mediante el accionar de los gremios restablecidos, sino porque es imperativo regresar a un estado más simple de la sociedad. [...] Cuando cualquier sociedad se desarrolla más allá de cierto punto, la mente humana es incapaz de captar todos los detalles necesarios para su adecuado ordenamiento.[64]

El resultado de ese desarrollo es un estado de anarquía, que "hoy es corriente" y "un signo de que la sociedad moderna comienza a disolverse".[65] La creciente falta de respeto por toda clase de autoridades es legítima, pero puede

> convertirse en una revuelta contra la autoridad y la cultura en general. [...] Para quienes comprenden que un sistema social saludable depende de las tradiciones vivas de la cultura, es una cuestión un tanto preocupante. Puesto que mientras que una falsa cultura como la académica de nuestros días tiende a separar a las personas dividiéndolas en clases y grupos y finalmente las aísla como individuos,

[61] *Ibid.*, p. 127.
[62] *Ibid.*, p. viii.
[63] Arthur Joseph Penty, *Guilds and the Social Crisis*, Londres, 1919, p. 46.
[64] *Ibid.*, pp. 46-47.
[65] *Ibid.*, p. 47.

una verdadera, como las grandes culturas del pasado, las une. [...] La recuperación de esa cultura es una de nuestras necesidades más urgentes.[66]

Penty rechaza con firmeza el camino fabiano al socialismo: "Nunca pretendió ser un ideal artístico. Terminó por no atreverse a ser siquiera un ideal humano. El antisocialista que nos dijo que el socialismo marginaba de sus explicaciones la naturaleza humana está justificado".[67]

Las necesidades de la naturaleza humana son idénticas a "las necesidades del arte en la industria".[68] El programa fabiano es "demasiado intelectual y demasiado poco humano para abordar siquiera las realidades de la vida".[69] La psicología de sus partidarios los lleva a buscar "un orden externo", porque carecen de "todo principio organizador personal".[70] Esos esfuerzos son plausibles, pero "el Estado del ocio y el Estado servil son complementarios: uno implica al otro".[71]

El programa gremial, presentado como una alternativa, proponía:

> la abolición del sistema salarial y el establecimiento del autogobierno en la industria mediante un sistema de gremios nacionales que trabajen en conjunción con otras organizaciones funcionales democráticas de la comunidad.

Las últimas palabras son una corrección del original, que rezaba "en conjunción con el Estado", y marcan el punto culminante de este tipo de crítica. Como programa, el establecimiento de gremios resultaba enormemente difícil y controvertido cuando chocaba con problemas de detalle. Entre los agremiados, G. D. H. Cole era el único capaz de traducir un énfasis en una propuesta práctica, pero aun él, en todo el desarrollo de su obra, transforma el programa en una insistencia dentro de las formas existentes de organización social. Debido a estas dificultades prácticas, que no sólo consisten en el descubrimiento de una fuerza social capaz de realizar ese programa, sino también en la cuestión de la compatibilidad del "autogobierno en la industria" con un alto grado de concentración económica, resultó fácil, demasiado fácil, pasar por alto el valor tanto del énfasis como de la crítica de otros tipos de programas socialistas. El problema subyacente, tal como Cole lo reformuló en 1941, era el de "la democracia frente a frente con la enormidad".[72] Los peligros de una poderosa autoridad central y una organización burocrática global, sobre los cuales alertaban los socialistas gremiales, se hicieron cada vez más evidentes desde la época en que éstos escribían. Además, los riesgos del socialismo meramente concebido como una "maquinaria" también son cada día más notorios y ya han suscitado inquietud en la clase obrera, en particular en cuestiones de organización industrial. El abandono gradual de la adhesión a ideas y pautas medievales era inevitable, por supuesto, pero la línea de pensamiento que se resume en la palabra "comunidad" más que en "Estado" sigue siendo un elemento esencial de nuestra tradición. Su respaldo en la reflexión decimonónica sobre la cultura es claro e importante.

[66] *Ibid.*, p. 57.
[67] Arthur Joseph Penty, *Old Worlds for New: A Study of the Post-Industrial State*, pp. 28-29.
[68] *Ibid.*, p. 33.
[69] *Ibid.*
[70] *Ibid.*, p. 35.
[71] *Ibid.*, p. 176.
[72] G. D. H. Cole, *Essays in Social Theory*, Londres, 1950, p. 90.

La insistencia en la "comunidad" recibió creciente apoyo desde distintas orientaciones. Muchos concuerdan hoy con Cole en un punto que se remonta a comienzos de esta tradición, en Burke, en el sentido de que los demócratas políticos

> se proponían dejar al individuo desnudo en sus relaciones con el Estado, ya que consideraban que todo el tejido social anterior estaba teñido de corrupción aristocrática o monopolio privilegiado. Su democracia representativa se concebía de manera atomista en términos de millones de votantes, cada uno de los cuales depositaba su sufragio en un fondo común que iba a condensarse un tanto místicamente en una Voluntad General. No se produjo, ni podía producirse, ninguna transmutación semejante. Apartado de sus camaradas y de los pequeños grupos que él y ellos habían aprendido esforzadamente a manejar, el individuo quedó perdido. No podía controlar el Estado: éste era demasiado grande para él. La democracia en el Estado fue una gran aspiración, pero en la práctica resultó en gran medida una impostura.[73]

Cole señala, sin embargo, que de hecho se desarrollaron toda clase de asociaciones democráticas voluntarias, y que la realidad de la democracia debe buscarse en esta "vigorosa vida asociativa". Los socialistas gremiales fracasaron en su esfuerzo por extenderla a la sociedad en su conjunto, pero su énfasis fue y sigue siendo creativo e indispensable.

VI. T. E. Hulme

Si el interregno comenzó con el escepticismo menor de Mallock, termina con un escepticismo mayor, y su única novedad, en la obra de T. E. Hulme. Puesto que éste desafió la tradición en sus raíces, de una manera que desde entonces cobró una amplia y representativa significación. Hulme murió a los 34 años y su obra no representa un sistema completo, pero los elementos en que hizo hincapié en su trabajo preparatorio, que pueden verse en el volumen *Speculations*, compilado después de su muerte, cuestionan con vigor y efecto ciertos aspectos de las maneras heredadas de pensar.

El argumento básico de Hulme es que la tradición humanista, que dominó Europa desde el Renacimiento, está disolviéndose; y que esa disolución debe ser bienvenida, dado que las creencias fundamentales del humanismo son de hecho falsas. Hulme considera el romanticismo como el desarrollo extremo del humanismo y se preocupa por rechazarlo y preparar una transformación radical de la sociedad, de acuerdo con principios diferentes que denomina clásicos. Plantea de la siguiente manera su distinción entre el romanticismo y lo clásico:

> Aquí está la raíz de todo romanticismo: que el hombre, el individuo, es un reservorio infinito de posibilidades; y si, de tal modo, podemos reordenar la sociedad mediante la destrucción del orden opresivo, dichas posibilidades podrán concretarse y alcanzaremos el Progreso. Se puede definir lo clásico con toda claridad diciendo que es exactamente lo contrario de esta idea. El hombre

[73] *Ibid.*, p. 93.

es un animal extraordinariamente fijo y limitado cuya naturaleza es absolutamente constante. Sólo mediante la tradición y la organización puede salir algo decente de él.[74]

Lo cual se complementa con otra definición:

> Todo el romanticismo surge de Rousseau, y su clave puede encontrarse incluso en la primera frase de *El contrato social*. [...] En otras palabras, el hombre es por naturaleza algo maravilloso, de ilimitados poderes, y si hasta aquí no se ha manifestado como tal, se debe a los obstáculos y cadenas externas, cuya eliminación tiene que ser la principal tarea de la política social. ¿Qué hay en la raíz del sistema contrapuesto de ideas [...] la ideología clásica, pesimista o, como dirían sus adversarios, reaccionaria? Este sistema surge de la concepción exactamente contraria del hombre; la convicción de que éste es por naturaleza malo o limitado y, por consiguiente, sólo puede realizar algo de valor gracias a las disciplinas: ética, heroica o política.[75]

Hasta aquí, Hulme hace poco más que reformular a Burke, aunque éste no se valió de la distinción entre romántico y clásico. En su análisis de la fuerza motriz de la Revolución Francesa y su rechazo de los principios de ésta, Hulme hace un eco muy evidente a Burke. De este tipo de análisis y rechazo provino –hay que recordarlo– una parte importante de la idea de cultura, con su énfasis en el orden en contra del individualismo dominante. Pero desde su inicio en Burke, y en línea directa hasta Arnold, ese énfasis en el orden se asociaba con la idea de perfectibilidad: la gradual perfección del hombre gracias al cultivo. Hulme la rechaza:

> Todo el tema ha caído en la confusión por haber omitido reconocer la *brecha* entre las regiones de las cosas vitales y humanas y la de los valores *absolutos* de la ética y la religión. Introducimos en las cosas humanas la *Perfección* que en verdad sólo pertenece a lo divino, y de ese modo confundimos las cosas humanas y divinas por no separarlas claramente. [...] Ponemos la *Perfección* donde no debería estar: en este plano humano. Como somos dolorosamente conscientes de que nada *real* puede ser *perfecto*, imaginamos que la perfección no está donde nos encontramos, sino a cierta distancia en uno de los caminos. Ésta es la esencia de todo el romanticismo. [...] Si seguimos mirando con satisfacción estos caminos, nunca seremos capaces de entender la actitud religiosa. [...] El cierre de todos los caminos, la comprensión de la significación *trágica* de la vida, es lo que justifica calificar de superficiales todas las demás actitudes.[76]

Así, aun cuando se rechace la concepción romántica de que "el hombre es intrínsecamente bueno pero está corrompido por las circunstancias", su alternativa, en Hulme, no dice "que es intrínsecamente limitado, pero el orden y la tradición lo disciplinan" en el camino hacia la perfección; se trata, antes bien, de "que es intrínsecamente limitado, pero el orden y la tradición lo disciplinan para

[74] Thomas Ernest Hulme, *Speculations: Essays on Humanism and the Philosophy of Art*, compilación de H. Read, reimpresión de la segunda edición, Londres, 1954, p. 116 [traducción castellana: *Ensayos sobre filosofía y arte*, Buenos Aires, Argos, 1949].

[75] *Ibid.*, pp. 255-256.

[76] *Ibid.*, pp. 32-34.

convertirlo en algo bastante decente".[77] La idea de la perfección se importa de manera errónea de la esfera religiosa, completamente separada. El romanticismo es "religión derramada",[78] y la cultura, del mismo modo, en la época de la definición de Arnold, también sería para Hulme "religión derramada".

Este argumento es el gran aporte de Hulme; desde entonces se popularizó ampliamente, en particular gracias a T. S. Eliot. Los acontecimientos del siglo XX contribuyeron a hacerlo aceptable. En la medida en que el romanticismo fue rechazado, se lo rechazó en estos términos. Pero es necesario recordar que nuestra reflexión sobre la cultura trascendió la dimensión del romanticismo, aunque no a la manera de Hulme. Si bien las alternativas de éste son las únicas existentes, nuestra experiencia de un siglo violento negará las complacencias románticas, sólo para proponernos una nueva complacencia. Tal vez parezca extraño describir el clasicismo de Hulme como complaciente, pero creo que en sustancia lo fue. La presión de las alternativas nos hace suponer que tenemos que elegir entre considerar al hombre como "intrínsecamente bueno" o "intrínsecamente limitado" y luego, en un mundo desesperado, se nos invita a contemplar la evidencia. Sin embargo, la descripción que mejor sienta a estas alternativas acaso sea la de preculturales. Ni una ni otra versión del hombre se originan en una concepción de éste en la sociedad, dentro de una cultura; ambas se basan en la especulación sobre su condición aislada y presocial. Hulme apunta, con acierto, a las "pseudo categorías" del romanticismo y las "pseudo categorías" más generales del humanismo. Como crítica negativa, esto es muy útil, y censurarla por su pesimismo es una actitud meramente sentimental. El contraste del pesimismo y el optimismo, en estos niveles últimos, debe verse, antes bien, como otro par más de alternativas limitantes, que cualquier reflexión adecuada sobre la cultura considerará irrelevantes. Mi propio punto de vista es que el mismo Hulme está atado a una "pseudo categoría", la de "una serie de ideas abstractas, de las cuales, de hecho, no somos conscientes. No las vemos, pero a través de ellas vemos otras cosas".[79]

Esta pseudo categoría es la aceptación, como un hecho, de una condición última y esencial del hombre: una naturaleza que subyace y precede a su manifestación real en circunstancias específicas. No se trata de que no podamos especular sobre ella, pero si la aceptamos, estamos aceptando algo que ningún hombre puede experimentar jamás como un hecho. En consecuencia, creamos una pseudo categoría que nos impide por completo pensar adecuadamente la cultura, puesto que pensarla sólo puede ser pensar la experiencia común. Coincido con Hulme en que el romanticismo es "religión derramada". Creo, asimismo, que gran parte de la primera definición de la cultura también fue "religión derramada". Pero, a mi juicio, lo que él llama romanticismo y "lo clásico" son versiones alternativas dentro de una pseudo categoría. En realidad, no hay razón por la que debamos aceptar una u otra. La experiencia se mueve dentro de una situación real, en direcciones que las fuerzas actuantes en ésta serán las únicas en determinar. Es posible importar a esa situación una versión del hombre como perfectible o limitado, un espíritu de optimismo humano o pesimismo trágico, pero como poco más que una postura. Como interpretación, cualquiera de esas actitudes puede ser importante,

[77] *Ibid.*, p. 117.
[78] *Ibid.*, p. 118.
[79] *Ibid.*, p. 37.

pero como programa son irrelevantes. En su peor aspecto, una actitud semejante no hace más que racionalizar la fantasía de estar por encima de la situación común y ser capaz de dirigirla, orientando el pensamiento por este o aquel camino. Hulme aspiraba a un pensamiento duro, desnudo y nada sentimental, pero apenas lo consiguió. Su función era el reemplazo de una racionalización por otra, pero no podemos reflexionar sobre la cultura mientras no nos liberemos de ambas. La aceptación de la experiencia concreta, el compromiso con una situación real de la cual no podemos escapar mediante ningún esfuerzo de abstracción, es más difícil de lo que Hulme suponía, y requiere demoler otras pseudo categorías que él, en común con sus sucesores directos, omitió advertir. La psicología que se revela en *Cinders*, sus notas para una *Weltanschauung*, muestra con suficiente claridad las barreras que tuvo que erigir contra la experiencia.

A partir de su posición básica, Hulme derivó algunas concepciones sobre la política y ciertos puntos de vista importantes acerca del arte. En política, se consagraba a rechazar la idea de progreso como el producto del "romanticismo democrático" y a señalar que procedía de un "*corpus* de pensamiento de clase media",[80] que no tenía una relación necesaria con el movimiento obrero. Su propia opinión era que "ninguna teoría que no sea plenamente movida por la concepción de la justicia afirmadora de la igualdad de los hombres, y que no pueda proponer algo a todos los hombres, merece futuro alguno, y no es probable que lo tenga".[81]

Con esto en mente, aprobaba la crítica de Sorel de la ideología democrática y la distinguía de otros tipos de crítica: "Algunas de ellas son meramente diletantes y tienen escaso sentido de la realidad, mientras que otras son verdaderamente viciosas, en cuanto juegan con la idea de desigualdad".[82]

Todo esto es útil en la medida en que funcione, pero Hulme nunca llevó más allá sus observaciones y encontró poca fidelidad práctica. Consideraba probable que la combinación de la "economía revolucionaria" con el espíritu "clásico" en ética fuera emancipadora, pero en la práctica dicha combinación nunca se produjo, excepto en la caricatura degradante del fascismo, con el cual es posible asociar a Hulme en ciertas circunstancias, pero del que es preciso distinguirlo esencialmente debido a su adhesión a la igualdad, una cláusula de excepción que algunos de sus sucesores abandonaron o bien nunca tuvieron.

Los puntos de vista sobre el arte son más importantes, aunque sólo sea porque se convirtieron en los lugares comunes de la crítica inglesa. Lo cual no sólo sucede en el lenguaje: su defensa de una "dureza seca";[83] su descripción de la actitud romántica como "poesía que no es húmeda no es poesía en absoluto",[84] o del romanticismo como algo que está "siempre volando, volando sobre los abismos, elevándose hacia los fluidos eternos [...] la palabra infinito cada dos renglones".[85] También sucede en ciertas doctrinas hoy características: el rechazo del naturalismo, la teoría del "arte geométrico",[86] la creencia en "líneas que sean nítidas, bien

[80] *Ibid.*, p. 254.
[81] *Ibid.*, p. 259, nota.
[82] *Ibid.*
[83] *Ibid.*, p. 133.
[84] *Ibid.*, p. 127.
[85] *Ibid.*, p. 120.
[86] *Ibid.*, p. 77 y otras.

definidas y mecánicas",[87] la concepción de la relación próxima entre el arte y la maquinaria: "no tiene absolutamente nada que ver con la idea superficial de que uno debe embellecer la maquinaria. No se trata de lidiar con ésta en el espíritu y con los métodos del arte existente, sino de crear un nuevo arte que tenga una organización y esté gobernado por principios, hoy ejemplificados de manera no deliberada, por así decirlo, en la maquinaria".[88] En todo ello, Hulme es un auténtico precursor: el primer crítico antirromántico de importancia.

Acepta plenamente, desde luego, la concepción decimonónica de la relación entre los principios de una sociedad y el carácter de su arte. Interpretá los nuevos movimientos artísticos como los primeros signos de un cambio general de principios, así como interpretó el arte de períodos pasados en términos de esta clase de mudanza. Es un crítico extraordinariamente estimulante y su lugar a la cabeza de la tradición que asociamos con Eliot, o en otra categoría con Read, debe reconocerse y enfatizarse. Los interrogantes que nos quedan son importantes: si el nuevo humor en arte, el rechazo del romanticismo, se basa efectivamente en la visión "clásica" del hombre que tiene Hulme y, por decirlo de algún modo, la lleva consigo de manera inevitable; o si, al advertir y contribuir a formar ese humor, Hulme respondía correctamente pero interpretaba erróneamente, dentro de su "pseudo categoría". Ojalá hubiese vivido para ayudarnos a contestar estas cuestiones; su muerte en acción en 1917 fue una pérdida en todos los sentidos. Pero también se trata de cuestiones que nos llevan más allá del interregno, hacia nuestro período inmediato.

[87] *Ibid.*, p. 97.
[88] *Ibid.*, p. 104.

Parte III

OPINIONES DEL SIGLO XX

Capítulo 1
D. H. LAWRENCE

Es fácil conocer la gran influencia de Lawrence en nuestra reflexión sobre los valores sociales, pero difícil, por una serie de razones, hacer una descripción exacta de su verdadero aporte. No sólo ocurre que la proyección pública de la persona es muy diferente de su obra real, lo cual generó importantes malentendidos (que creía que "el sexo resuelve todo" y que era "un precursor del énfasis fascista en la sangre"). En definitiva, éstas son cosas de la ignorancia, y la ignorancia, aunque siempre formidable, siempre puede enfrentarse. A mi entender, las grandes dificultades son dos. Primero, el hecho de que la posición de Lawrence, en la cuestión de los valores sociales, sea una amalgama de ideas originales y derivadas. No obstante, debido a la intensidad con que asumió y elaboró lo que había aprendido de otros, en la práctica es muy difícil discernir entre ellas. Segundo, su principal aporte original es como novelista, aunque sus escritos generales, en ensayos y cartas, que por obvias razones expresan con más claridad sus ideas sociales, no pueden en verdad separarse o juzgarse al margen de las novelas. Por ejemplo, su decisivo estudio de las relaciones, que es la base de su contribución original a nuestro pensamiento social, se lleva a cabo naturalmente en las novelas y cuentos y es preciso acudir de manera constante a él en busca de pruebas, aunque por razones técnicas es muy difícil usarlo sólo como evidencia. Además, Lawrence tiene ciertos elementos positivos claros que aparecen en una posición central en sus argumentos generales pero que dependen, una vez más, de lo que aprendió y muestra en la escritura de las novelas. Podemos citarlo, por ejemplo, con respecto a la vitalidad, la espontaneidad o la correspondencia, pero para comprenderlas como las cuestiones sustantivas que éstas eran para él, sólo podemos remitirnos, como lectores, a tal o cual novela.

Cuando se recorren los escritos sociales de Lawrence, el pensador al que más a menudo se recuerda es Carlyle. En una serie de aspectos, hay algo más que un parecido casual entre ambos hombres, y quien haya leído a Carlyle verá su continuidad en Lawrence, en un texto como el siguiente:

> La cumbre de unicidad espiritual del Pisgah mira con desprecio una escualidez desesperada del industrialismo, el enorme cementerio de esperanzas humanas. Ésta es nuestra Tierra Prometida. [...] El aeroplano desciende y pone sus cascarones de latas vacías en la cima del Everest, en la Última Thule, y por todo el Polo Norte; para no hablar de los tractores que se contonean a través del Sahara inviolado y sobre las puntas salientes de Arabia Pétrea, poniendo los mismos huevos podridos de nuestra civilización, las latas, en cada campamento nido.[1]

> Es la alegría para siempre, la agonía para siempre y, sobre todo, la lucha para siempre. Porque todo el universo está vivo y gira en la misma lucha, la misma alegría y la misma angustia. El vasto demonio de la vida se ha creado hábitos que, excepto en el frenesí más intenso del deseo y la furia, nunca romperá. Y estos hábitos son las leyes de nuestro universo científico. Pero todas las leyes de la física, la dinámica, la cinética, la estática, no son sino los hábitos establecidos de una vasta incomprensibilidad viviente, y todas pueden romperse y reemplazarse en un momento de extrema adversidad.[2]

A lo largo de ochenta años, el amargo alcance de esta crítica del industrialismo y este vibrante himno repetitivo a la "vasta incomprensibilidad" pertenecen de manera singular a Lawrence y Carlyle, y el parecido, que no es sólo imitación, es notable. Lawrence adopta punto por punto la gran crítica del industrialismo de la tradición del siglo XIX, pero en su tono sigue asemejándose a Carlyle más que cualquier otro escritor de esa tradición, hasta o desde entonces. En ambos hay la misma mezcla de argumento, sátira, denuesto y repentina amargura salvaje. Aunque el caso se razona, estalla una y otra vez en una pasión ciega por el rechazo, cuyo tenor no es simplemente negativo sino aniquilador; un machacar en busca de un poder que, en última instancia, sólo ha de conocerse en esa fuerza misteriosa en cuyo borde se rompe la articulación humana. La calidad de la incidencia de cada uno de ellos en la generación que lo sucedió es notablemente similar: una incidencia no tanto de doctrinas como de una revelación general incluyente y apremiante.[3]

Los puntos que Lawrence tomó de la tradición decimonónica pueden ilustrarse brevemente. En primer lugar, la condena general del industrialismo como una actitud mental: "El problema industrial surge del vil apremio de toda la energía humana para que entre en una competencia por la mera adquisición".[4]

Luego, cuando la finalidad humana se reduce a la codicia competitiva, se la considera degradada a un "puro materialismo mecánico":

> Cuando se pone en marcha la mecanización o materialismo puro, el alma empieza a girar automáticamente sobre un eje y las más diversas criaturas caen

[1] D. H. Lawrence, "Climbing down Pisgah", en *Selected Essays*, Penguin, p. 50.

[2] *Ibid.*, p. 53.

[3] Luego de escribir este párrafo, leí la censura del doctor Leavis (en *D. H. Lawrence, Novelist* [*D. H. Lawrence, novelista*]) contra una comparación de Lawrence con Carlyle, que él remonta a Desmond MacCarthy y sobre la que predice que "se reiterará". Bien, aquí está, pero en lo que a mí respecta, no proviene de esa fuente. Tal como se presenta mi comparación, no veo motivo para retirarla.

[4] D. H. Lawrence, "Nottingham and the mining country", en *Selected Essays*, *op. cit.*, p. 120.

> en un unísono mecánico común. Esto lo vemos en los Estados Unidos. No se trata tanto de una coherencia homogénea y espontánea como de un amorfismo desintegrado que se presta a un unísono mecánico perfecto.[5]

Mecánico, desintegrado, amorfo: éstas son las palabras clave permanentes para describir el efecto de las prioridades industriales sobre los individuos y toda la sociedad. Se considera que esa condición de la mente, más que la industria como tal, es la que ha conducido a la fealdad de una sociedad industrial, sobre la cual Lawrence siempre es enfático:

> La verdadera tragedia de Inglaterra, tal como yo la veo, es la tragedia de la fealdad. El país es tan encantador; y tan vil la Inglaterra hecha por el hombre. [...] Fue la fealdad la que traicionó el espíritu del hombre en el siglo XIX. El gran crimen que las clases adineradas y los promotores de la industria cometieron en los prósperos días victorianos fue la condena de los trabajadores a la fealdad, la fealdad, la fealdad: mezquindad y entornos informes y feos, feos ideales, fea religión, fea esperanza, feo amor, feas ropas, feos muebles, feas casas, fea relación entre trabajadores y patrones. El alma humana necesita la belleza real aun más que el pan.[6]

Y también:

> Las moradas de ladrillos ennegrecidos, los techos de pizarra negra con sus resplandecientes bordes afilados, el barro negro de polvo de carbón, las aceras húmedas y negras. Era como si el abatimiento hubiera penetrado más y más en todas las cosas. Pasmosas eran la completa negación de la belleza natural, la completa negación del regocijo de la vida, la completa ausencia del instinto de belleza bien proporcionada que tiene cualquier pájaro o cualquier bestia, la completa muerte de la facultad intuitiva humana.[7]

Lawrence sostiene aquí un juicio conocido, aunque con la percepción rápida y el acento distintivo que le son propios. Este tipo de observación debe repetirse una y otra vez, en cada generación, no sólo porque el clima del industrialismo tiende a fomentar el acostumbramiento, sino también porque (en irónico homenaje a la fuerza de la tradición de protesta) es común sacar la fealdad y la perversidad del industrialismo del presente para trasladarlas a los "malos viejos días". Hay que recordar reiteradamente que la cosa todavía está aquí. A Lawrence le interesan poco, desde un punto de vista histórico, los orígenes del industrialismo. Para él, en este siglo, se trata de un hecho cierto, y su centro es el "apremio [...] de toda la energía humana para que entre en una competencia por la mera adquisición", el elemento común en todas las interpretaciones que componen la tradición.

Su punto de partida es, entonces, terreno conocido. Las ideas heredadas están presentes para aclarar su primer percepción de la crisis. Cuando pensamos en Lawrence, nos concentramos, comprensiblemente, en la vida adulta y toda su

[5] D. H. Lawrence, "Democracy", en *ibid.*, p. 94.
[6] D. H. Lawrence, "Nottingham...", *op. cit.*, p. 119.
[7] D. H. Lawrence, *Lady Chatterley's Lover*, en *Works*, reimpresión de 1950, pp. 173-174 [traducción castellana: *El amante de Lady Chatterley*, Madrid, Alianza, 2001].

dedicación incansable. El hecho de que fuera hijo de un minero añade, corrientemente, cierto interés patético o sentimental; relacionamos la vida adulta con ello, de una manera personal. Pero la verdadera importancia de los orígenes de Lawrence no es ni puede ser un asunto de consideración retrospectiva desde la adultez. Radica, antes bien, en que sus primeras respuestas sociales no fueron las de un hombre que observa los procesos del industrialismo, sino las de alguien que está atrapado en ellos, en un punto expuesto, y destinado, según el rumbo lógico de las cosas, a alistarse en sus regimientos. Hoy sabemos con tanta certeza que escapó al alistamiento que resulta difícil comprender la cosa tal como ocurrió, en su secuencia viva. Sólo mediante una dura lucha y, además, gracias a la fortuna de pelear en un frente favorable, puede alguien nacido en la clase obrera industrial escapar a su función de reemplazo. En la época en que sus respuestas sociales fundamentales estaban en formación, Lawrence no podía estar seguro de que lograría escapar. El hecho de que fuese excepcionalmente dotado exacerbaba el problema, aunque más tarde contribuiría a su solución. No obstante, el problema de la adaptación a las disciplinas del industrialismo, no simplemente en los asuntos cotidianos sino en los necesarios ajustes básicos del sentimiento, es común y general. Al recordar las "victorias" ocasionales –las huidas del ajuste requerido–, olvidamos las innumerables y persistentes derrotas. Lawrence no olvidó, porque no estaba fuera del proceso y no conocía a quienes habían escapado ni se formaba su evaluación del problema a partir de estas pruebas muy limitadas. Antes bien, había vivido *todo* el proceso y era por tanto más consciente del fracaso general y, con ello, del carácter general del sistema:

> En mi generación, todos los muchachos con quienes fui a la escuela, hoy mineros de carbón, fueron apaleados, cosa que se hizo con la insistencia estrepitosa de los internados, los libros, los clérigos y toda la conciencia nacional y humana que machacaba con el tema de la prosperidad material por encima de todas las cosas.[8]

Lawrence no podría haber escrito esto, con una frase como "todos [...] fueron apaleados", si no hubiese sentido las presiones tan intensa y personalmente. En las primeras etapas de la imposición del sistema industrial, un observador podía ver a adultos de ambos sexos, que habían madurado para otro modo de vida, introducidos "a palos" en las nuevas funciones y los nuevos sentimientos. Pero una vez establecido el industrialismo, un *observador* difícilmente podía advertirlo. La tensión sólo le resultaría evidente en quienes habían escapado, del todo o a medias. El resto, "las masas", le parecerían plenamente constituidas: el "apaleamiento" se había producido y él no lo había visto. De tal modo, fue posible que hombres en esa posición creyeran y argumentaran con una apariencia de razón que la mayoría residual, las "masas", habían conseguido en lo esencial el modo de vida que querían, e incluso el que merecían: el modo "más conveniente" para ellas. Sólo un espíritu generoso ocasional podía construir, a partir de su propia experiencia, la visión de una posibilidad alternativa; y aun ésta, puesto que tenía que ser una visión, corría siempre el peligro de la simplificación o la

[8] D. H. Lawrence, "Nottingham...", *op. cit.*, p. 119.

sentimentalidad. El valor sobresaliente del desarrollo de Lawrence consiste en que estaba en la situación de conocer el proceso viviente como una cuestión de experiencia corriente y no especial. Tenía, además, la capacidad personal de entenderla y expresarla. Sin embargo, mientras vivía la cosa y las presiones no eran teóricas sino reales, la crítica heredada del sistema industrial era naturalmente de la mayor importancia para él. Le servía para aclarar y generalizar lo que en otras circunstancias habría sido un problema confuso y personal. No es una exageración decir que construyó toda su vida intelectual sobre los cimientos de esta tradición.

Un hombre sólo puede vivir una vida, y la mayor parte del vigor de Lawrence fue absorbido por un esfuerzo que en términos de ideas logró tal vez menos de lo que ya se había alcanzado por caminos diferentes. Lawrence estaba tan comprometido en la tarea de liberarse del sistema industrial que nunca abordó seriamente el problema de cambiarlo, aunque sabía que, como el problema era común, una solución individual era un clamor en el desierto. Sería absurdo censurarlo por esa razón. No se trata tanto de que fuera un artista y, por ende, estuviera supuestamente condenado, por la teoría romántica, a las soluciones individuales. En realidad, como sabemos, Lawrence dedicó mucho tiempo a intentar generalizar el necesario cambio común; toda su vida estuvo profundamente comprometido con la idea de reformar la sociedad. Pero su energía se encauzaba sobre todo, y así tenía que ser, hacia la misión de liberarse personalmente del sistema. Como comprendía la cuestión en su verdadera profundidad, sabía que esa liberación no implicaba sólo huir de un empleo industrial rutinario, conseguir una educación o ascender a la clase media. Estas cosas, a su entender, tenían que ver más con una evasión que con lo que él realmente llegó a hacer. La atenuación de las incomodidades materiales, de las injusticias reales o de la sensación de la pérdida de oportunidades, no era una especie de liberación del "vil apremio de toda la energía humana para que entre en una competencia por la mera adquisición". Su misión consistía en recuperar otras finalidades hacia las cuales pudiera encauzarse esa energía humana. Lo que él vivía era el estallido, no en el plano teórico y tampoco en ninguna construcción utópica, sino tal como le resultaba posible en las circunstancias inmediatas, en oposición tanto al "vil apremio" como a su propia debilidad. Lo que alcanzó en su vida fue una antítesis de la poderosa tesis industrial que se le había propuesto. Pero esto, en ciertos aspectos, nunca fue más que un simple rechazo, un hábito de evasión: el sistema industrial era tan fuerte y Lawrence había estado tan ferozmente expuesto a su influjo, que por momentos había poco que él o cualquier otro hombre pudiera hacer, salvo correr. Esta circunstancia, sin embargo, es comparativamente superficial. La debilidad del tratamiento exclusivamente biográfico de Lawrence, con su insistencia en los vagabundeos incansables y el acercamiento a cualquier modo de vida que no fuera el suyo, radica en el hecho de que estas cosas eran sólo contingencias, en tanto que la dedicación y el valor estaban en el "incesante aventurarse en la conciencia", que fue su obra como hombre y escritor.

A menudo se lo dramatiza como la conocida figura romántica que "rechaza las pretensiones de la sociedad". En realidad, Lawrence sabía demasiado sobre la sociedad, y lo sabía demasiado directamente, para engañarse con el anhelo de algo tan tonto. Veía esta versión del individualismo como un barniz aplicado a las

consecuencias del industrialismo: "Hemos frustrado ese instinto de comunidad que nos habría unido con orgullo y dignidad en el gesto más grande del ciudadano, no del rústico".[9]

El "instinto de comunidad" era vital en su pensamiento: aun más profundo y fuerte, sostenía, que el instinto sexual. Lawrence atacaba la sociedad industrial de Inglaterra, no porque ésta ofreciera una comunidad al individuo, sino porque la frustraba. En ese aspecto está, otra vez, totalmente en armonía con la tradición. Si en su propia vida "rechazó las pretensiones de la sociedad", no lo hizo porque no entendiera la importancia de la comunidad sino porque, en la Inglaterra industrial, no podía encontrar ninguna. Casi con certeza, subestimaba el grado de comunidad al que tal vez pudiera tener acceso: la compulsión de escapar era feroz, y personalmente él era muy débil y estaba muy expuesto. Pero no rechazaba las pretensiones de la sociedad, sino las de la sociedad industrial. No era un vagabundo para vivir esquivando el cuerpo, sino un exilado, comprometido con un principio social diferente. El vagabundo quiere que el sistema se mantenga tal como es, en la medida en que él pueda seguir eludiéndolo a la vez que logra que lo mantenga. El exilado, al contrario, quiere que el sistema cambie, para poder volver a su hogar. Esta última es, en definitiva, la posición de Lawrence.

Lawrence partió, entonces, de la crítica de la sociedad industrial que daba sentido a su propia experiencia social y razón a su negativa a ser "vilmente apremiado". Pero junto con este principio ratificador de la negativa contaba con la rica experiencia de la niñez en una familia obrera, en la cual se encuentran la mayoría de sus elementos positivos. Esa niñez no le dio, sin lugar a dudas, tranquilidad o seguridad; y ni siquiera felicidad, en el sentido habitual. Pero sí lo que para Lawrence era más trascendente que esas cosas: el sentido de una relación viva e íntima, que llegó a importar más que todo lo demás. Ése fue el resultado positivo de la vida de la familia en una pequeña casa, donde para separar a los hijos de los padres no existía el recurso de mandarlos a la escuela, dejarlos al cuidado de criados o relegarlos en la guardería o la sala de juegos. Los comentarios sobre esta vida (habitualmente por parte de quienes no la vivieron) suelen hacer hincapié en los factores más ruidosos: el hecho de que las pendencias se producen siempre al aire libre; que no hay privacidad en las crisis; que la necesidad penetra el pequeño margen de seguridad material y conduce a las recriminaciones mutuas y la ira. No pretendo decir que Lawrence, como cualquier otro niño, no sufriera estas cosas. Antes bien, la idea es que, en una vida semejante, el sufrimiento y el consuelo, la necesidad común y el remedio común, la riña al aire libre y la reconciliación al aire libre, forman parte de una existencia continua que, en lo bueno y en lo malo, contribuye a la creación de todo un apego. Lawrence aprendió de esta experiencia ese sentido del flujo y reflujo continuos de la simpatía que siempre fue, en sus escritos, el proceso esencial del vivir. Su idea de una vida espontánea de intimidad se apoyaba en ese fundamento, y él no sintió la tentación de idealizarla como la búsqueda de la felicidad: tenía las cosas demasiado cerca para suponer algo tan abstracto. Además, en un sentido importante la familia de clase obrera es una unidad económica evidente y de lazos recíprocos, dentro de la cual están inmediatamente contenidos derechos y responsabilidades. Los procesos materiales de

[9] *Ibid.*, pp. 121-122.

satisfacción de las necesidades humanas no están separados de las relaciones personales; y gracias a esto Lawrence sabía, no sólo que los procesos deben aceptarse (al respecto, fue firme durante toda su vida, para sorpresa de los amigos para quienes esas cosas habían estado normalmente a cargo de los criados), sino también que una vida común tiene que construirse sobre la base de una correspondencia entre las relaciones de trabajo y las relaciones personales: una vez más, algo que para aquellos cuyo primer modelo de la sociedad, en la familia, había sido jerárquico, separatista e incluyente del elemento de la mano de obra sustituta paga el "vínculo del dinero" de Carlyle , sólo era accesible, si lo era, como una abstracción. Las críticas intelectuales del industrialismo como sistema se vieron fortalecidas y preparadas, en consecuencia, por todo lo que Lawrence sabía de las relaciones primarias. No es casual que los primeros capítulos de *Sons and Lovers* [*Hijos y amantes*] sean a la vez una maravillosa recreación de esa vida familiar íntima, activa y contenida y también, en términos generales, una denuncia de las presiones del industrialismo. Casi todo lo que Lawrence aprendió de este modo fue por medio de contrastes, y ese elemento de contraste se vio reforzado por el azar de vivir en una especie de frontera, en la que tenía a la vista tanto la Inglaterra industrial como la agrícola. En la familia y fuera de ella, en The Breach y Haggs Farm, captó con sus propios sentidos la crisis de la Inglaterra industrial. Cuando la familia se rompió debido a la muerte de su madre y el pequeño mundo familiar tuvo que ser reemplazado por el mundo de los salarios y los empleos, sufrió algo así como una muerte personal y a partir de entonces fue un exilado, en espíritu y más tarde en los hechos.

El puente a través del cual escapó fue, en el más amplio sentido, intelectual. Pudo leer su salida en espíritu y escribirla en los hechos. Hace poco, F. R. Leavis destacó, de manera muy valiosa, que la cultura provinciana que tenía a su disposición era mucho más rica e interesante de lo que infieren las descripciones habituales. La capilla, la sociedad literaria organizada en ella y el grupo de adolescentes con quienes podía leer y conversar no eran las "instituciones deslucidas y solemnes" de los clisés de los observadores, sino activas, serias y, sobre todo, dotadas de una energía sincera. Lo que les faltaba en materia de variedad y contacto con modos de vida diferentes lo compensaban en gran medida con esa gravedad que es algo mucho más vasto y puro que el miedo a ella que convirtió la palabra en un gesto de irrisión. La educación formal de Lawrence, debe recordarse, tampoco fue en modo alguno desdeñable.

Éste es entonces, en síntesis, el telón de fondo de las ideas heredadas y la experiencia social de Lawrence. Queda por examinar su reflexión consiguiente sobre la comunidad, que está en el centro de su examen de los valores sociales. Esa reflexión depende de lo que fue su gran "aventurarse en la conciencia": el intento de comprender la vastedad de la energía humana vital que el sistema existente había reducido y baldado. Así expresa Lawrence una de sus creencias fundamentales: "Podemos considerar la vida de dos maneras. O bien todo se crea a partir de la mente y se dirige hacia abajo; o bien todo procede de la médula creativa y se expande hacia afuera, a la exfoliación y la florescencia. [...] La verdadera médula vital es por sí sola la realidad creativa".[10]

[10] D. H. Lawrence, "Democracy", *op. cit.*, p. 88.

Lawrence exploraba esta "realidad creativa", no como una idea, sino en sus procesos reales: "La médula del yo está *allí*. No hace falta que trates de ponerte detrás de ella. Haz la prueba de ponerte detrás del sol".[11]

Esta "médula del yo" es, en cualquier ser viviente, la base de la individualidad:

> El yo de un hombre es una ley para el yo mismo, no para *el hombre*, recuérdalo. [...] El yo vital tiene un único propósito: llegar a la plenitud de su ser. [...] Pero nada es más difícil que alcanzar un ser pleno y espontáneo. [...] Para llegar a sí mismo, el hombre sólo tiene que confiar en su deseo y su impulso. Pero tanto uno como el otro tienden a caer en el automatismo mecánico: a caer de la realidad espontánea en la realidad muerta o material. [...] Toda educación debe tender a impedir esa caída; y todos nuestros esfuerzos a lo largo de toda nuestra vida deben consistir en preservar el alma libre y espontánea [...] la actividad vital nunca debe degradarse en una actividad fija. No puede haber una meta ideal para la vida humana. [...] No es posible abrir a la fuerza las yemas para ver cómo será la floración. Las hojas deben desplegarse, las yemas hincharse y abrirse, y *luego* la floración. Y aun después de eso, cuando la flor muera y la hoja caiga, *todavía* seguiremos sin saber. [...] Conocemos la flor de hoy, pero la flor de mañana está, toda, más allá de nosotros.[12]

Lawrence no escribió nada más importante que esto, aunque en otros lugares lo escribió de diferente manera, con términos y métodos diferentes. El peligro es que lo reconozcamos con demasiada presteza como "lawrenciano" (ese "magnífico caracol emplumado de un *ego* y una personalidad"[13] que, en su peor aspecto, podían ser Lawrence y su escritura) y lo aceptemos o pasemos a un costado sin prestarle verdadera atención. Puesto que es muy fácil captarlo como una abstracción, pero muy difícil hacerlo de una manera más sustancial. En todos los textos de Lawrence de este tipo uno se acuerda de Coleridge, cuyos términos eran en esencia tan diferentes y cuyo énfasis, sin embargo, era tan parecido: un énfasis que se siente cercano en la metáfora en la preservación de la "actividad vital espontánea" contra las rigideces de la categoría y la abstracción, de las cuales el sistema industrial era una encarnación específica tan vigorosa. Este sentido de la vida no es oscurantismo, como algunas veces se lo presenta. Es una sabiduría particular, un tipo particular de reverencia, que niega simultáneamente, no sólo el "vil apremio de toda la energía humana para que entre en una competencia por la mera adquisición", sino también la reorientación dominativa de dicha energía hacia nuevas categorías fijas. Creo que establece una norma, en nuestras actitudes con nosotros mismos y con otros seres humanos, que puede conocerse y reconocerse prácticamente en la experiencia y a la cual deben someterse todas las propuestas sociales para ser juzgadas. Puede advertirse, como un elemento positivo, en pensadores tan distintos como Burke y Cobbett o Morris y Lawrence. Es improbable que llegue a un fin acordado en nuestro pensamiento, pero es difícil saber en qué otra parte empezar. Sólo tenemos la evidencia melancólica de movimientos poderosos y en conflicto que comienzan en otro lugar. Cuando es así, cualquier afirmación renovada es importante.

[11] *Ibid.*, p. 89.
[12] *Ibid.*, pp. 91-92.
[13] *Ibid.*, p. 89.

En el caso de Lawrence, la afirmación condujo a una interesante declaración de fe en la democracia, pero ésta era bastante diferente de, digamos, la democracia de un utilitario:

> Así, conocemos el primer gran objetivo de la Democracia: que cada hombre sea espontáneamente él mismo—cada hombre él mismo, cada mujer ella misma, sin que en ello entre en absoluto cuestión alguna de igualdad o desigualdad—; y que ningún hombre trate de determinar el ser de ningún otro hombre o ninguna otra mujer.[14]

A primera vista, esto no parece democracia sino una especie de anarquismo romántico. No obstante, en esencia es más que eso, aun cuando siga siendo en gran medida un primer término. Nuestra pregunta a quienes quieran rechazarlo debe basarse en la frase "ningún hombre trate de determinar el ser de ningún otro hombre". Debemos preguntar a todo aquel que tenga una filosofía social si acepta o niega este principio, y exigir una respuesta. Algunos de los movimientos sociales más generosos terminaron por fracasar porque, en el fondo, lo negaron. Y en sustancia es prácticamente lo mismo que esa determinación de los seres humanos se justifique mediante las abstracciones de la producción o el servicio, de la gloria de la raza o la buena ciudadanía. Puesto que "tratar de determinar el ser de cualquier otro hombre" es en efecto, como lo destacaba Lawrence, un arrogante y vil apremio.

Para él, la debilidad de los movimientos sociales modernos estribaba en que parecían depender del supuesto de una "actividad fija" para el hombre, la "actividad vital" sometida a ideales fijos. Consideraba que esto era

> horriblemente cierto en lo que se refiere a la democracia moderna: socialismo, conservadorismo, bolchevismo, liberalismo, republicanismo, comunismo, todos similares. Hay un único principio que gobierna todos los *ismos*: el principio de la unidad idealizada, el poseedor de bienes. El hombre alcanza su más elevada realización como poseedor de bienes: eso dicen todos, en realidad.[15]

De lo cual desprende la siguiente conclusión:

> Toda discusión e idealización de la posesión de bienes, ya sea una posesión individual, grupal o estatal, no equivale hoy a otra cosa que a una fatídica traición al yo espontáneo. [...] Los bienes sólo están allí para ser usados, no para poseerlos [...] la posesión es una especie de enfermedad del espíritu. [...] Cuando los hombres ya no estén obsesionados por el deseo de poseer bienes o el deseo paralelo de impedir que otro hombre los posea, entonces, y sólo entonces, nos alegrará cederlos al Estado. Nuestra forma de propiedad estatal no es sino un intercambio farsesco de palabras, no de rumbos.[16]

En esta opinión, Lawrence está muy cerca del socialismo de un hombre como Morris, y debe haber pocas dudas de que uno y otro habrían percibido de manera similar gran parte de lo que ulteriormente pasó por socialismo.

[14] *Ibid.*, p. 93.
[15] *Ibid.*, p. 94.
[16] *Ibid.*, p. 95.

La actitud de Lawrence ante la cuestión de la igualdad surge de las mismas fuentes del sentimiento. Al respecto, señala:

> La sociedad significa personas que viven juntas. La gente *debe* vivir junta. Y para hacerlo, tiene que tener alguna Norma, alguna Norma *Material*. Aquí es donde interviene el Término Medio. Y donde intervienen el Socialismo y la Democracia Moderna. Puesto que la Democracia y el Socialismo se basan en la Igualdad del Hombre, que es el Término Medio. Y esto es bastante acertado, en la medida en que el Término Medio represente las verdaderas necesidades materiales básicas de la humanidad; necesidades materiales básicas: insistimos una y otra vez. Puesto que la Sociedad, o la Democracia, o cualquier Estado o Comunidad Políticos, no existen ni deberían existir nunca en bien del individuo, sino simplemente para establecer el Término Medio, a fin de que sea posible vivir juntos: es decir, constituir los medios adecuados para que cada hombre se vista, se alimente, se albergue, trabaje, duerma, se case, juegue, de acuerdo con su necesidad como unidad común, como un término medio. Todo lo que esté más allá de esa necesidad común depende exclusivamente de él mismo.[17]

Esta idea de la igualdad es "bastante acertada". No obstante, cuando no se trata de necesidades materiales sino de seres humanos en su integridad,

> no podemos decir que todos los hombres son iguales. No podemos decir $A = B$. Tampoco que todos los hombres son desiguales. No podemos afirmar que $A = B + C$. [...] Un hombre no es igual ni desigual a otro hombre. Cuando estoy en presencia de otro hombre y soy mi puro yo, ¿soy consciente de la presencia de un igual, de un inferior o de un superior? No lo soy. Cuando estoy con otro hombre que es él mismo, y cuando yo soy verdaderamente yo mismo, sólo soy consciente, entonces, de una Presencia y de la extraña realidad de la Otredad. Estoy yo y está *otro ser*. [...] No hay comparación ni cálculo. Lo único que hay es ese extraño reconocimiento de la *otredad presente*. Tal vez la presencia del otro me alegre, me enoje o me entristezca. Pero pese a ello la comparación no interviene. Sólo lo hace cuando uno de nosotros se aparta de su ser íntegro y entra en el mundo mecánico material. Entonces, la igualdad y la desigualdad se ponen en marcha al mismo tiempo.[18]

Esto me parece lo mejor que se ha escrito sobre la igualdad en nuestra época. No justifica ninguna defensa de la desigualdad material, que en realidad es lo que suele defenderse. Pero suprime de la idea de la igualdad ese elemento de abstracción mecánica que a menudo se percibió en ella. El énfasis en la relación, en el reconocimiento y la aceptación de la "otredad presente", tal vez sólo podía proceder de un hombre que, como Lawrence, había encarado ese particular "aventurarse en la conciencia". Debemos recordar ese énfasis cuando Lawrence, bajo las tensiones de su exilio, cae a veces en una actitud similar a la del último Carlyle, con una insistencia en el reconocimiento de los seres "superiores" y la necesidad de reverenciarlos y someterse a ellos. Este "seguimiento del poder", en la expresión de Carlyle, es siempre un fracaso del tipo de relación que Lawrence ha descripto aquí: la recaída frustrada e impaciente en el intento de "determinar

[17] *Ibid.*, p. 76.
[18] *Ibid.*, pp. 92-93.

el ser de otro hombre". Lawrence puede mostrarnos, más claramente que nadie, dónde se equivocó él mismo en este aspecto.

Aludí a las tensiones del exilio, aspecto de su obra en que hay que poner el acento para terminar. En sus actitudes básicas, él está tan incorporado a la tradición que hemos estudiado, tiene en rigor tanto en común con un socialista como Morris, que en un principio es difícil entender por qué su influencia pareció orientarse en otras direcciones. Una razón, como ya hemos mencionado, es que se lo vulgarizó como un rebelde romántico, un modelo del "individuo libre". En su vida y su obra hay, desde luego, bastantes elementos favorables a esta vulgarización. Que, con todo, no puede sostenerse verdaderamente. No hay más que recordar esto: "Los hombres son libres cuando están en una patria viva, no cuando deambulan y huyen".[19] Y también esto: "Los hombres son libres cuando pertenecen a una comunidad vital, orgánica y creyente, activa en el cumplimiento de algún objetivo incumplido y tal vez irrealizado".[20]

Pero en la práctica éste era el grito de un exilado: un hombre que quería comprometerse pero rechazaba los términos de los compromisos accesibles. Si pretendía alcanzar alguna claridad, su rechazo tenía que ser tan intenso que lo haría caer en una debilidad; ésta, por su parte, encontraría una racionalización. Lawrence siguió aspirando a ver un cambio en la sociedad, pero pudo llegar a esta conclusión:

> Todo intento de preordenar un nuevo mundo material no hace más que sumar la gota que rebalsa el vaso a la carga que ya ha roto tantas espaldas. Si pretendemos que nuestra espalda permanezca intacta, debemos poner todos los bienes en el suelo y aprender a caminar sin ellos. Debemos hacernos a un lado. Y cuando muchos hombres se hacen a un lado, se encuentran en un nuevo mundo; se crea un nuevo mundo del hombre.[21]

Éste es el final del arco iris: la secuela de ese Rananim que había sido uno más en la serie de intentos de eludir las cuestiones: una comunidad sustituta idealizada, ya fuera Pantisocracia, Nueva Armonía o el Gremio de San Jorge.[22] El argumento de Lawrence era que el cambio debía producirse en primer término en el sentimiento, pero casi todo lo que él había presenciado podría haber mostrado hasta qué punto esa conclusión estaba "en la cabeza". Sabía todo sobre los procesos del "apaleamiento". Sabía mejor que nadie cómo se vinculaban la conciencia y el ambiente y cuánto costaba, incluso a un hombre excepcional, emprender una huida andrajosa y sin resuello. En definitiva, había algo falso en la forma en que trataba de separar las cuestiones materiales y las del sentimiento, porque había tenido la oportunidad de conocer, y en rigor había aprendido, cuán íntimamente entrelazadas estaban. No se trata del viejo debate sobre cuáles son las condiciones primarias. Lo que sucede es que, en realidad, las presiones, y las respuestas que

[19] D. H. Lawrence, *Studies in Classic American Literature*, p. 12 [traducción castellana: *Estudios sobre literatura clásica norteamericana*, Buenos Aires, Emecé, 1946].

[20] *Ibid.*

[21] D. H. Lawrence, "Democracy", *op. cit.*, p. 95.

[22] Rananim es el nombre que Lawrence daba a la sociedad utópica que aspiraba a crear; tomó el término de una canción hebrea que solía cantar uno de sus amigos. Pantisocracia, *Pantisocracy* en el original, es una comunidad anarquista. (N. del T.)

generan nuevas presiones, constituyen todo un proceso, que "está *allí*. No hace falta que trates de ponerte detrás de él. Haz la prueba de ponerte detrás del sol".

Lawrence llegó a racionalizar y generalizar su necesario exilio, y a darle una apariencia de libertad. La separación que establecía entre las cuestiones materiales y las de la conciencia era una analogía de su propia situación temporaria. En un sentido estricto, hay en todo esto algo de suburbano. El intento de separar las necesidades materiales y los modos en que deben satisfacerse, de la finalidad humana y el desarrollo del ser y la correspondencia, es la separación suburbana del "trabajo" y la "vida" que ha sido la respuesta más común a todas las dificultades del industrialismo. No se trata de que las cuestiones de la conciencia deban dejarse a un lado mientras se persiguen los fines materiales. Lo cierto es que, como el proceso es integral, también tiene que serlo el cambio: integral en la concepción, común en el esfuerzo. La "comunidad vital, orgánica y creyente" no se creará haciéndose a un lado, aunque el esfuerzo realizado en la conciencia en su búsqueda es al menos tan importante como el esfuerzo material. La tragedia de Lawrence, el muchacho de clase obrera, es que no vivió para volver a casa. Por otra parte, es una tragedia bastante común en su incidencia para eximirlo de las impertinencias de la censura personal.

El aventurarse en la conciencia persiste, como un trabajo suficiente para una vida. Hacia el final, cuando había vuelto a visitar la comarca minera donde las presiones del industrialismo eran más explícitas y evidentes, Lawrence dio forma, como una respuesta creativa, a la percepción de la correspondencia inmediata que anima *Lady Chatterley's Lover* y que antes había explorado en *The Rainbow* [*El arco iris*], *Women in Love* [*Mujeres enamoradas*] y *St Mawr* [*ídem*]. Éste es únicamente el clímax de su exploración de los elementos de la energía humana que negaba el "vil apremio" y que, no obstante, podrían vencerlo. Es profundamente importante comprender que la exploración lawrenciana de la experiencia sexual se produce siempre en este contexto. Aislar esa exploración, como sintieron la tentación de hacerlo algunos lectores, no sólo es no entender a Lawrence sino exponerlo al escándalo que, durante su vida, padeció de manera escandalosa. "Esto que somos debe dejar de ser, para que podamos transformarnos en otro ser":[23] ésa es la insistencia a lo largo de toda su obra. Y, así como la recuperación del espíritu humano del vil apremio del industrialismo debe consistir en recuperar la "realidad creativa, la verdadera médula vital", esa recuperación depende de las maneras en que dicha realidad puede aprehenderse más inmediatamente: "la fuente de toda la vida y todo el conocimiento está en el hombre y la mujer, y la fuente de todo lo vivo en el intercambio, el encuentro y la fusión de ambos".[24] No es que la experiencia sexual sea "la respuesta" al industrialismo o a sus maneras de pensar y sentir. Al contrario, Lawrence sostiene que los venenos mismos del "vil apremio" se extendieron a ella. Su exposición general más clara de este aspecto está en el ensayo sobre Galsworthy, en el que ridiculiza la propuesta de la *"Pa-assion"* y su promiscuidad conexa, como alternativas a la insistencia en el dinero o los bienes que se deduce del hecho de que el hombre "sólo

[23] D. H. Lawrence, *Letters*, p. 286 [traducción castellana: *Correspondencia*, 2 volúmenes, Barcelona, Nuevo Arte Thor, 1984].
[24] *Ibid.*, p. 196.

[sea] material y socialmente consciente". La idea del sexo como un área reservada de sentimiento o el medio de una revuelta byroniana contra las convenciones del dinero y la propiedad (un Forsyte convertido en un antiForsyte)[25] completamente repugnante para Lawrence. Las personas que actúan de este modo son "como el resto de los rebeldes modernos de clase media, que no se rebelan en absoluto; son simplemente seres sociales que se comportan de una manera antisocial".[26] El verdadero significado del sexo, sostiene Lawrence, es que "implica la totalidad de un ser humano". La alternativa al "vil apremio" para entrar en competencia por el dinero y los bienes no es la aventura sexual y tampoco el énfasis posible en lo sexual sino, otra vez, un retorno a la "médula del yo", a partir de la cual deben desarrollarse relaciones integrales, incluidas las sexuales. El énfasis final, que las convincentes exploraciones de Lawrence de la "médula del ser" iluminan y realizan a la vez, es su crítica de la civilización industrial:

> Si nuestra civilización nos hubiera enseñado al menos [...] a mantener claro y vivo el fuego del sexo, lengüeteante, resplandeciente o llameante en todos sus variados grados de fuerza y comunicación, todos podríamos haber vivido nuestra vida con amor, lo cual significa que deberíamos inflamarnos y llenarnos de deleite en toda clase de formas y por toda clase de cosas.[27]

Y también, como un resumen adecuado de todo el "aventurarse en la conciencia": "Nuestra civilización [...] ha destruido casi por completo el flujo de simpatía común entre hombres y hombres y hombres y mujeres. Y esto es lo que quiero devolver a la vida".[28]

[25] Familia inglesa de clase media alta, símbolo del afán de acumulación de riquezas materiales de su clase y protagonista de una saga novelística de John Galsworthy, que se extiende desde la época victoriana hasta alrededor de 1925. (N. del T.)

[26] D. H. Lawrence, "John Galsworthy", en *Selected Essays*, *op. cit.*, p. 227.

[27] D. H. Lawrence, "Sex versus loveliness", en *Selected Essays*, *op. cit.*, p. 18.

[28] D. H. Lawrence, "The state of funk", en *Selected Essays*, *op. cit.*, pp. 100-101.

Capítulo 2
R. H. TAWNEY

El autor de *Religion and the Rise of Capitalism* [*La religión en el arte del capitalismo: un estudio histórico*] es un historiador profesional, sujeto a la vez a las disciplinas y limitaciones que los profetas y críticos del siglo XIX no observaban. No obstante, parece ser un hecho que la obra de toda una escuela de historiadores económicos y sociales de nuestro siglo se dirigió, en esencia, a la investigación pormenorizada de los juicios generales que heredaron del siglo anterior. Los investigadores profesionales recibieron el esbozo y se consagraron a los detalles de su área, y en ocasiones a su revisión.

Tawney, quizá más claramente que cualquier otro historiador de este siglo, parte no tanto del esbozo general recibido (porque es dudoso que ésta sea una característica distintiva) como de los juicios y cuestiones heredadas. Es difícil no discernir la influencia de Ruskin y Arnold; y detrás de ella, como hemos visto, hay toda una tradición decimonónica. Una obra como *Religion and the Rise of Capitalism* ilustra con la mayor claridad la diferencia entre el historiador profesional y el crítico general. No obstante, si la comparamos con un libro como los *Colloquies* de Southey, que está cerca del inicio de la tradición, advertimos no sólo la ganancia –la conquista de la exposición detallada por encima de la afirmación dispersa– sino también la continuidad en términos morales. Esta insistencia en los términos morales es la cualidad más importante y afirmativa de la obra de Tawney. No es accidental que junto con sus investigaciones históricas formales haya publicado obras como *Equality* y *The Acquisitive Society*: obras que, sin duda, están históricamente informadas, pero también dotadas de las cualidades especiales de la experiencia formal y la moralidad sostenida que las incorporan a las categorías del gran debate tradicional. La importancia de Tawney consiste en que es un crítico social y un moralista que aporta al cumplimiento de estas funciones la formación específica de un historiador profesional.

Equality y *The Acquisitive Society* son contribuciones importantes a la tradición. El más trascendente es el primero, pero *The Acquisitive Society* es una fina

reformulación y reevaluación de un argumento tradicional. El énfasis de ambos libros puede señalarse citando una frase del segundo capítulo de *The Acquisitive Society*: "Mientras los hombres sean hombres, una sociedad pobre no podrá ser demasiado pobre para encontrar un orden correcto de vida, ni una sociedad rica demasiado rica para necesitar buscarlo".[1] El desafío de una actitud semejante es, como siempre, radical.

Los dos elementos más importantes de *The Acquisitive Society* son la discusión general de los cambios en la teoría social y el análisis de la idea de industrialismo. La primera se sintetiza de esta manera:

> La diferencia entre la Inglaterra de Shakespeare, aún visitada por los fantasmas de la Edad Media, y la Inglaterra surgida en 1700 de la feroz polémica de las últimas dos generaciones, era una diferencia de teoría social y política, aun más que de dispositivos constitucionales y políticos. No sólo los hechos, sino las mentes que los evaluaban se habían modificado profundamente. [...] La consecuencia natural de la abdicación de las autoridades que, aunque imperfectamente, habían simbolizado una finalidad común en la organización social, fue la desaparición gradual del pensamiento social de la idea misma de finalidad. En el siglo XVIII, su lugar fue ocupado por la idea de mecanismo. La concepción de los hombres que los veía unidos unos a otros, y a toda la humanidad unida a Dios, por obligaciones recíprocas emanadas de su relación con un fin común, dejó de imprimirse en la mente de los hombres.[2]

Hasta aquí, la esencia de este argumento habría sido familiar para Southey, Coleridge o Arnold, como también lo es la marejada de las elocuentes protestas de Burke. Tawney, sin embargo, sigue desarrollándolo con una evaluación del nuevo liberalismo que por entonces habría sido imposible:

> En la revulsión moderna contra la tiranía económica, hay una inclinación a representar a los autores que se encuentran en el umbral de la era de la industria capitalista como los profetas de un materialismo vulgar, que sacrificaría toda aspiración humana a la búsqueda de riquezas. Ninguna interpretación podría ser más descaminada. [...] El gran enemigo de la época era el monopolio; el grito de guerra con el cual la Ilustración marchó contra él fue la abolición del privilegio; su idea era una sociedad en la que cada hombre tuviera libre acceso a las oportunidades económicas que pudiera aprovechar y disfrutara de la riqueza que había creado gracias a su esfuerzo. Esa escuela de pensamiento representaba todo o casi todo lo que había de humano e inteligente en la mentalidad de la época. Era individualista, no porque valorara las riquezas como el principal fin del hombre, sino porque tenía un elevado sentido de la dignidad humana y deseaba que los hombres fueran libres para poder ser ellos mismos.[3]

Los movimientos del liberalismo y la Ilustración eran, sostiene Tawney, completamente necesarios, pero sus doctrinas, consideradas desde el punto de vista histórico, "cristalizaron [...] mientras el nuevo orden industrial aún era joven

[1] Richard Henry Tawney, *The Acquisitive Society*, Londres, 1921, p. 7 [traducción castellana: *La sociedad adquisitiva*, Madrid, Alianza, 1972].
[2] *Ibid.*, pp. 12-14.
[3] *Ibid.*, pp. 19-20.

y sus efectos, desconocidos". El individualismo decimonónico que sucedió a esta herencia se encontraba en una situación diferente:

> Parece repetir las frases de una era que pereció al producirlas, y lo hace sin conocerla. Puesto que desde que aquéllas fueron acuñadas por los grandes maestros, el diluvio ha cambiado el rostro de la sociedad económica y las convirtió en palabras y no mucho más.[4]

Las viejas ideas liberadoras se trasladaron sin crítica a una nueva sociedad, para convertirse en ella en sus dogmas:

> Detrás de su teoría política, detrás de la conducta práctica que, como siempre, sigue expresando la teoría mucho después de que ésta haya sido desacreditada en el mundo del pensamiento, se encuentra la aceptación de los derechos absolutos a la propiedad y la libertad económica como centro indiscutible de la organización social.[5]

Todo el argumento ulterior de Tawney es una crítica de estos dogmas. El autor critica el "derecho absoluto a la propiedad" casi en los mismos términos que un *tory* romántico: un derecho que se considera condicionado a la obligación del servicio. Tawney, sin embargo, tiene menos esperanzas en que la exhortación a adoptar este principio entre los propietarios existentes genere algún cambio notorio. Se ve obligado, antes bien, a defender el socialismo como el único medio discernible de restablecer la idea y la práctica de la propiedad social. Este principio es la base de sus sugerencias más interesantes.

Su crítica del otro dogma, la libertad económica, también es de carácter socialista. Pero en este caso se combina con una crítica del "industrialismo" que debe verse, en ese momento, como una crítica radical de gran parte de la política socialista. La crítica del "industrialismo" se apoya en gran medida en Ruskin y Arnold y en buena parte se expresa en los términos exactos de éstos. Tawney lo ve como un fetiche: la exageración de uno de los medios necesarios para mantener la sociedad encauzada hacia un fin central y predominante. Lo compara con el fetiche prusiano del militarismo y prosigue:

> En la misma medida en que el militarismo no es una característica necesaria de una nación que mantiene fuerzas armadas, el industrialismo no es la característica necesaria de una sociedad económicamente desarrollada. [...] La esencia del industrialismo [...] no es ningún método industrial específico, sino una estimación particular de la importancia de la industria, resultante en la creencia de que ésta es absolutamente lo único que cuenta, de manera que se la eleva del lugar subordinado que debería ocupar entre los intereses y las actividades humanas al papel de norma mediante la cual se juzgan todos los demás intereses y actividades.[6]

The Acquisitive Society se escribió en 1921, y una medida de su penetración (así

[4] *Ibid.*, p. 21.
[5] *Ibid.*, p. 19.
[6] *Ibid.*, pp. 47-48.

como un síntoma de esa "conducta práctica que [...] sigue expresando la teoría mucho después de que ésta haya sido desacreditada en el mundo del pensamiento") es el hecho de que los ejemplos que Tawney da de esa "perversión" sean tan alarmantemente pertinentes, toda una generación más tarde, para la práctica de nuestros dos grandes partidos políticos:

> Cuando un ministro declara que la grandeza de este país depende de la magnitud de sus exportaciones, de manera que Francia, que exporta comparativamente poco, y la Inglaterra isabelina, que no exportaba casi nada, deben ser, al parecer, compadecidas como civilizaciones completamente inferiores, eso es industrialismo: la confusión de una circunscripción menor de la vida con toda la vida. [...] Cuando la prensa clama que una de las cosas necesarias para hacer de esta isla una Arcadia es productividad, más productividad y aun más productividad, eso es industrialismo: la confusión de los medios con los fines.[7]

En esta materia, habrá que señalar la deuda de Tawney con Arnold; así como, en otro ejemplo, la que tiene con Ruskin:

> Así, a quienes claman, como muchos lo hacen hoy, "¡producir, producir!", se les puede hacer una pregunta sencilla: "¿Producir qué? ¿Alimentos, ropa, alojamientos, arte, conocimiento?" ¡Claro que sí! Pero si la nación está escasamente provista de estas cosas, ¿no haría mejor en dejar de producir muchas otras que llenan los escaparates de las tiendas de Regent Street? [...] ¿Qué puede ser más infantil que destacar la necesidad de incrementar la capacidad productiva, si parte de ésta, ya existente, está mal aplicada?[8]

Esta observación se apoya parcialmente en la apelación tradicional al rechazo de la "maldad" [*"illth"*] que Ruskin y Morris habrían aprobado. Pero Tawney lleva el argumento un importante paso más allá. La distorsión del esfuerzo humano se debe no sólo a la falta de finalidad en la sociedad, sino también a la existencia y la aceptación de la desigualdad. Tawney abordó en su plenitud este último problema en 1929, en las conferencias que se publicaron con el título de *Equality*.

En ellas, una vez más, su punto de partida es Arnold, pero como antes amplía una observación moral para transformarla en un detallado argumento práctico. En esencia, Tawney argumenta a partir de la existencia de una crisis económica y llega a la conclusión de que los esfuerzos para superarla de manera duradera se reducen sin cesar a la nada debido a la presencia de la desigualdad social. Hace hincapié en la sorpresa que manifiestan los observadores extranjeros ante la insistencia en la clase en Inglaterra y continúa:

> Aquí está esta gente, dicen ellos [los observadores], quien, más que cualquier otra nación, necesita una cultura común puesto que, más que ninguna otra, depende de un sistema económico que implica en todo momento la comprensión mutua y la cooperación constante, y quien, como resultado de su historia, posee, más que ninguna otra, los materiales mediante los cuales podría inspirarse esa cultura común. Y, muy lejos de desearla, al parecer no hay nada que deseen menos.[9]

[7] *Ibid.*, pp. 48-49.
[8] *Ibid.*, p. 42.
[9] Richard Henry Tawney, *Equality*, edición revisada, Londres, 1931, pp. 30-31.

Los fundamentos de una cultura común –insiste– son económicos; su condición es una gran medida de igualdad. Pero plantear la cuestión de la igualdad en Inglaterra es tropezar al mismo tiempo con "voces afligidas y corridas de un lado a otro". La respuesta que recibirá quien la haya planteado será a la vez no sólo que la doctrina es venenosa, perversa e impracticable, sino que en todo caso es una "imposibilidad científica". Tawney prosigue:

> Es obvio que la palabra "Igualdad" tiene más de un significado y que las controversias que la rodean surgen en parte, al menos, debido a que el mismo término se emplea con diferentes connotaciones. [...] Por un lado, puede afirmar que los hombres son, en líneas generales, muy similares en sus dotes naturales de carácter e inteligencia. Por el otro, tal vez asevere que, si bien como individuos difieren profundamente en capacidad y carácter, tienen, como seres humanos, el mismo derecho a la consideración y el respeto. [...] Si alude al primer sentido, la afirmación de la igualdad humana es claramente insostenible. [...] La aceptación de esa conclusión, no obstante, produce en las doctrinas igualitarias una brecha un tanto más pequeña de lo que a veces se supone, porque dichas doctrinas raramente se basaron en su negación. [...] Cuando observadores de los dominios o de naciones extranjeras se sorprenden por la presencia de la desigualdad como una de las características singulares y sobresalientes de la vida social inglesa, no pretenden que en otros países las diferencias de calidad personal sean menos importantes que en Inglaterra. Al contrario, quieren decir que son más importantes y que en Inglaterra tienden a eclipsarse u obliterarse detrás de diferencias de propiedad e ingresos y toda la elaborada fachada de una sociedad que, comparada con la suya propia, parece estratificada y jerárquica.[10]

No obstante, en Inglaterra el debate sobre la igualdad aún se desarrolla normalmente como si lo que se propusiera fuera la igualdad absoluta de carácter y aptitud. En realidad, sin embargo,

> la igualdad que todos estos pensadores destacan como deseable no es la igualdad de capacidad o logro sino de circunstancias, instituciones y manera de vida. La desigualdad que deploran no es la desigualdad de dones personales, sino del marco social y económico. [...] Su punto de vista [...] es que, como los hombres son hombres, las instituciones sociales –derechos de propiedad, la organización de la industria y el sistema de salud y educación públicas– deben planificarse, en la medida de lo posible, con el fin de exaltar y fortalecer, no las diferencias de clase que los dividen, sino la humanidad común que los une.[11]

Tawney agrega otros dos argumentos. Primero, que la igualdad no debe rechazarse aduciendo que los seres humanos difieren en sus necesidades: "igualdad de provisión no es identidad de provisión". Segundo (y a mi juicio de la mayor importancia), que "a fin de justificar las desigualdades de circunstancia u oportunidad en referencia a diferencias de calidad personal, es necesario [...] mostrar que las diferencias en cuestión son pertinentes para las desigualdades".[12]

Que las mujeres sean físicamente más débiles que los hombres no es un

[10] *Ibid.*, pp. 46-50, *passim*.
[11] *Ibid.*, p. 50.
[12] *Ibid.*, p. 53.

argumento contra el sufragio femenino, y que los hombres difieran en inteligencia no es un argumento en favor de la esclavitud. Además, el hecho de que "toda madre sepa que sus hijos no son iguales" no es un argumento en pro de la desigualdad económica: hay que preguntarse entonces "si las madres no suelen prodigar los cuidados a los fuertes y descuidar a los delicados". Por último, tampoco habla en favor de la desigualdad el hecho de que las "leyes económicas" la respalden; estas "leyes" son relativas a las circunstancias e instituciones, las cuales, a su vez, están determinadas por "los valores, preferencias, intereses e ideales que imperan en cualquier momento dado en una sociedad".

Gran parte del resto de *Equality* está dedicado a defender los remedios específicos de Tawney; en particular, una ampliación de los servicios sociales y la transformación de la industria en una función social con el estatus y las normas de una profesión. Es difícil discrepar con la humanidad de sus argumentos, pero también es difícil no sentir, como ocurre con muchos de los escritos de esta tradición, que aunque reconozca lo que llama "el león en el sendero", Tawney espera no obstante que sea posible seguir el sendero hasta el final convirtiendo tanto al viajero como al león a una humanidad común. Para Tawney, uno de los hombres más nobles de su generación, la actitud es evidentemente individual. La desigualdad y el sufrimiento evitable de la sociedad contemporánea están sujetos, "mientras los hombres sean hombres", a una elección moral; una vez hecha ésta, sólo se trata de una cuestión de organización deliberada y esfuerzo colectivo. "Cuando los falsos dioses se marchan", dice en otra metáfora, "surge alguna esperanza, al menos, de que lleguen los verdaderos." Tawney es, sobre todo, un paciente exorcista; enfrenta a los falsos dioses con ironía y, entretanto, apela por encima de sus cabezas a la congregación, con los acentos de un humanismo confiado. La ironía, empero, es por momentos inquietante, aunque explica en gran parte el encanto de su escritura:

> Una nación no es civilizada porque un puñado de sus miembros logren adquirir grandes sumas de dinero y persuadir a sus compatriotas de que ocurrirá una catástrofe si no lo obtienen, así como no lo era Dahomey porque su rey tuviera un escabel de oro y un ejército de esclavos o Judea porque Salomón poseyera mil esposas, importara monos y pavos reales y vistiera la adoración de Moloch y Astarté con un ritual impresionante.[13]

Este estilo es muy característico de sus obras generales y suscita por momentos la sensación de una combinación incómoda entre argumento y filigrana. La ironía, sospechamos, es defensiva, como lo era en Arnold, del que deriva en sus aspectos esenciales. No es simplemente un recurso literario para ganar una aceptación jovial, lo cual parece obligatorio para algunos ingleses cuando sienten que van a contrapelo de su sociedad. Uno no puede dejar de sentir que también es un recurso para reducir la tensión cuando, sin embargo, ésta es necesaria. Se trata de una clase particular de evaluación de la oposición que cabe esperar; una evaluación que, en lo esencial, es una subvaluación. Ningún creyente de ningún dios se sentirá afectado por la sonriente insinuación de un misionero de que el verdadero nombre de ese dios es Abracadabra; es mucho más probable que no haga más que devolver

[13] *Ibid.*, p. 103.

el cumplido. El estilo de Tawney ante los altos sacerdotes es desasosegado. Parece sentir, como sentía Arnold, que pertenecen a la misma clase de hombres que él y entenderán su lenguaje: si no es así, no tiene más que decirlo otra vez. El espectáculo contrasta incómoda y desfavorablemente con el estilo de Tawney cuando se dirige más allá de ellos: la firme exposición de su argumento de que la sociedad contemporánea pasará meramente de una crisis económica a otra a menos que modifique tanto sus valores como el sistema que los encarna. El estilo expositivo, por suerte, ocupa la mayor parte de su obra.

La discusión sobre "la igualdad y la cultura", que por supuesto es muy importante, se realiza con ambos humores, pero podemos omitir legítimamente los simios y los pavos reales. En el comienzo, su posición es la tradicional:

> En una sociedad cuenta menos lo que ésta posee que lo que es y el modo en que usa esas posesiones. Esa sociedad es civilizada en la medida en que su conducta está guiada por una justa evaluación de los fines espirituales y si utiliza sus recursos materiales para promover la dignidad y el perfeccionamiento de cada uno de los seres humanos que la componen.[14]

Hasta aquí, Tawney dice algo que Coleridge o Ruskin aprobarían. Sin embargo, prosigue: "Los contrastes violentos de riqueza y poder y una devoción indiscriminada a las instituciones mediante las cuales dichos contrastes se mantienen e intensifican, no promueven el logro de tales fines sino que, al contrario, lo frustran".[15]

El nuevo reconocimiento es justo, y corresponde a este período. Tawney se preocupa menos por defender la cultura contra el industrialismo que por hacer una "cultura común". La principal objeción a esto es la objeción representativa de Clive Bell: que la cultura depende de normas, y las normas de una minoría cultivada; una minoría cultivada no es compatible con la búsqueda de la igualdad, que sería simplemente una reducción a la mediocridad.

La respuesta que le da Tawney es interesante, aunque es difícil sentir que enfrenta el detalle de la "reducción" con algo más que un recurso argumentativo de distracción. En realidad no es pertinente señalar que Inglaterra ya tiene "un nivel constante de ley y orden" que goza de la aprobación general. Tawney observa, con justicia: "No todos los fantasmas que se visten con metáforas son igualmente sustanciales, y que un nivel sea lamentable o no depende, después de todo, de lo que se nivela".[16]

El argumento, sin embargo, se refiere a la nivelación de normas y sobre esto, en lo fundamental, Tawney no tiene nada que decir.

La esencia de su réplica es más general. El mantenimiento de la desigualdad económica, sostiene, tiende a "pervertir lo que el señor Bell llama sentido de los valores":

> para hacer que los hombres, en el fuerte lenguaje del Antiguo Testamento, "vayan putañeando detrás de extraños dioses", lo cual significa, en las circuns-

[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*, p. 112.

tancias de nuestros días, mirar fijamente hacia arriba, boquiabiertos y con ojos saltones, las payasadas de un Elíseo de tercera categoría, y atormentar sus desdichadas almas, o lo que queda de ellas en tales condiciones, con la esperanza de colarse en él.[17]

Este argumento colateral de que la desigualdad económica, a la vez que mantiene quizás una minoría auténticamente culta, también mantiene, y de manera más prominente, "fingidos criterios de eminencia" es válido. También podemos estar de acuerdo con las observaciones tomadas de Arnold que Tawney reitera: la experiencia no sugiere que

> en la Inglaterra moderna, en todo caso, la plutocracia, con su devoción a la máxima *"privatim opulentia, publice egestas"*, sea, en ningún sentido particular, el custodio de esas actividades [los afanes de artista o estudiante] o que, para hablar con moderación, muestre una avidez notoriamente mayor que la de la masa de la población por gastar con liberalidad en el arte, la educación o las cosas del espíritu.[18]

No obstante, también sería una observación forzada, como lo era en Arnold, invertir la proposición y preguntar si la "masa" es un custodio probable. Podemos decir que el argumento sobre la cultura no es en sí mismo un argumento en favor de la desigualdad económica, pero la postulación de una cultura común exige algo más que un *tu quoque*.

Si consideramos, por último, la exposición central de Tawney sobre la cultura, advertiremos el mismo tipo de dificultad cuando escribe lo siguiente:

> Es verdad que la excelencia es imposible en ausencia de normas severas y exigentes de objetivos y evaluación. [...] Sin embargo, a fin de escapar de una ilusión, no debería ser necesario abrazar otra. Si la civilización no es el producto del huerto, tampoco es una planta exótica que haya que cultivar en un invernadero. [...] La cultura puede ser melindrosa, pero los melindres no son cultura. [...] La cultura no es un surtido de confites estéticos para paladares quisquillosos, sino una energía del alma. [...] Cuando se alimenta de sí misma, en vez de nutrirse de la vida común de la humanidad, deja de crecer y, cuando deja de crecer, deja de vivir. A fin de que pueda haber, no simplemente un interesante espécimen de museo, sino un principio activo de inteligencia y refinamiento, mediante el cual se refrenen las vulgaridades y se corrijan las groserías, no sólo es necesario preservar intactos los criterios existentes de excelencia y difundir su influencia, sino ampliarlos y enriquecerlos gracias al contacto con una gama siempre creciente de experiencias emocionales e intereses intelectuales. La asociación de la cultura con una clase restringida, autorizada por su riqueza a llevar el arte de vivir a un elevado nivel de perfección, puede alcanzar lo primero pero no, por sí misma, lo segundo. Puede refinar, o aparentar refinar, algunos sectores de una comunidad, pero vulgariza otros y, en definitiva, castiga con el infortunio de la esterilidad hasta el refinamiento mismo. Puede preservar la cultura, pero no extenderla; y ésta, a largo plazo, probablemente sólo podrá ser preservada, en las condiciones de nuestros días, gracias a su extensión.[19]

[17] *Ibid.*, p. 113.
[18] *Ibid.*, p. 116.
[19] *Ibid.*, pp. 116-117 y 106.

Como réplica al argumento en favor de la cultura minoritaria, esto es razonable. No es que el lenguaje sea plenamente admirable: los confites deben ir con los monos y los pavos reales, mientras que "invernadero", "espécimen de museo", "esterilidad" y otras se convirtieron en los nodos de un tipo conocido de periodismo. La incertidumbre del lenguaje marca, de hecho, una importante evasión del sentimiento. El argumento en favor de la extensión (la palabra plenamente apropiada) es fuerte; los peligros de la limitación son reales y están presentes. Pero pensar el problema en términos de "abrir los museos" o poner los especímenes en el mercado es capitular ante una idea muy magra de la cultura. La posición de Tawney es tan normal como humana. Pero hay una contradicción irresuelta, que las frases sobre la ampliación y el enriquecimiento no hacen más que desdibujar, entre el reconocimiento de que una cultura debe crecer y la esperanza de que puedan preservarse intactos los "criterios existentes de excelencia". Es una contradicción que los defensores de la desigualdad, entre otros, se apresurarán a explotar. La cuestión que hay que enfrentar, si podemos plantearla por un momento con una de las analogías de Tawney, es si el oro conocido tendrá una mayor difusión o si, en realidad, habrá un cambio de moneda. Si los cambios sociales y económicos que Tawney preconiza se llevan efectivamente a cabo, lo que cabe esperar es razonablemente lo último, el cambio de moneda. Es poco probable que las seguridades que da Tawney sean convincentes para quienes temen ese cambio como un desastre. Otros, impresionados por la humanidad consecuente del autor y persuadidos de la necesidad de un cambio social radical, considerarán probablemente que el análisis, aunque decente, carece de profundidad. Tawney es la última voz importante de esa tradición que procuró humanizar el sistema de la sociedad moderna de acuerdo con sus propios y mejores términos. Ésta es la marca tanto de su logro como de sus limitaciones. Es apropiado terminar, sin embargo, destacando el logro, porque Tawney es uno de los escasísimos pensadores de este siglo que, en las cualidades de la reverencia, la dedicación y el coraje, se alinea con sus predecesores decimonónicos.

Capítulo 3
T. S. ELIOT

De Eliot podemos decir lo que Mill dijo de Coleridge, que un "radical o liberal ilustrado" debería "regocijarse con semejante conservador".[1] Podemos hacerlo aun cuando, según el saber de nuestra generación, sintamos que "ilustrado" es una especie de insulto. En efecto, no sólo es que, como dijo Mill, "aunque una filosofía conservadora fuera un absurdo, sería una buena idea para desalojar cien absurdos peores que ella" o que un pensador semejante es "el medio natural para rescatar de la desmemoria verdades que los *tories* han olvidado y que las escuelas prevalecientes del liberalismo nunca conocieron".[2] También sucede que, si se lee a Eliot con atención, se advierte que planteó cuestiones que aquellos que difieren políticamente con él deben responder o bien retirarse del campo. En particular, en su examen de la cultura, llevó el argumento a una nueva e importante fase, con respecto a la cual la reiteración de antiguos ejemplos será simplemente tedioso.

Al escribir *The Idea of a Christian Society*, Eliot adopta un acento de Coleridge:

> Al usar el término "idea" de una sociedad cristiana, no aludo primordialmente a un concepto derivado del estudio de ninguna sociedad que decidamos llamar cristiana: me refiero a algo que sólo puede hallarse en una comprensión del fin hacia el cual una sociedad cristiana, para merecer ese nombre, debe orientarse. [...] Mi interés [...] se concentrará [...] en las siguientes preguntas: ¿cuál es, si es algo, la "idea" de la sociedad en que vivimos? ¿Con qué fin está ordenada?[3]

De aquí, pasa a criticar una enorme perogrullada pública:

> Los términos actuales con que describimos nuestra sociedad, los contrastes con otras sociedades mediante los cuales nosotros miembros de las "democracias occidentales" la ensalzamos, sólo contribuyen a engañarnos y dejarnos estupe-

[1] J. S. Mill, *Mill on Bentham and Coleridge*, *op. cit.*, p. 140.
[2] *Ibid.*, p. 167.
[3] Thomas Stearn Eliot, *The Idea of a Christian Society*, Londres, 1939, p. 8 [traducción castellana: *La idea de una sociedad cristiana*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942].

> factos. Hablar de nosotros mismos como una sociedad cristiana, en contraste con la de Alemania [1939] o Rusia, es abusar de los términos. Sólo decimos que tenemos una sociedad en la cual nadie es penalizado por la *profesión formal* del cristianismo; pero nos ocultamos el desagradable conocimiento de los valores reales por los que vivimos.[4]

El efecto de esta observación se parece mucho al de los comentarios de Coleridge sobre la idea de una Iglesia Nacional. Hecha esa precisión, los "cien absurdos" pueden verse como lo que son.

La observación es característica del tono de toda la obra. La investigación de Eliot surge de una crisis de sentimientos en septiembre de 1938:

> No se trató de una perturbación del entendimiento: los sucesos mismos no fueron sorprendentes. Como resultó cada vez más visible, nuestra aflicción tampoco se debió meramente a un desacuerdo con la política y el comportamiento del momento. El sentimiento, nuevo e inesperado, era un sentimiento de humillación, que parecía exigir un acto de contrición personal, de humildad, arrepentimiento y enmienda; lo que había pasado era algo en lo cual uno estaba profundamente implicado y era profundamente responsable. No se trataba, repito, de una crítica del gobierno, sino de una duda sobre la validez de una civilización. [...] ¿Se congregaba nuestra sociedad, que siempre se había sentido tan segura de su superioridad y rectitud, tan confiada en sus premisas no examinadas, en torno de algo más permanente que un cúmulo de bancos, compañías de seguros e industrias, y tenía alguna creencia más esencial que la creencia en el interés compuesto y el mantenimiento de los dividendos?[5]

Sin lugar a dudas, el estilo de este cuestionamiento pertenece a la tradición. Y los sentimientos de humillación e implicación nos recuerdan sentimientos anteriores en una crisis diferente: la reacción ante el cartismo en las décadas de 1830 y 1840.

Una comunidad cristiana, afirma Eliot, es aquella "en la cual hay un código religioso social unificado de comportamiento".[6] Organización cristiana de la sociedad sería una "en la que el fin natural del hombre –virtud y bienestar en comunidad– es reconocido por todos, y el fin sobrenatural –beatitud– por quienes tienen ojos para verlo".[7] Tal como son las cosas, sin embargo, "una gran parte de la maquinaria de la vida moderna es simplemente una sanción de metas no cristianas [...] no sólo es hostil a la búsqueda consciente de la vida cristiana en el mundo por parte de los pocos, sino al mantenimiento de cualquier sociedad cristiana *del* mundo".[8]

Una sociedad cristiana no se realizará sencillamente mediante un cambio de esta "maquinaria", no obstante lo cual cualquier consideración al respecto debe conducir a

> problemas tales como la hipertrofia del móvil de la ganancia convertido en un ideal social, la distinción entre el *uso* de los recursos naturales y su explotación, el uso de la mano de obra y su explotación, las ventajas injustamente acumuladas

[4] *Ibid.*, p. 9.
[5] *Ibid.*, p. 64.
[6] *Ibid.*, p. 34.
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*, p. 33.

por el comerciante en desmedro del productor primario, la orientación errónea de la máquina financiera, la iniquidad de la usura y otros rasgos de una sociedad comercializada que deben examinarse según principios cristianos. [...] Empezamos a darnos cuenta de que la organización de la sociedad de acuerdo con el principio de la ganancia privada, así como la destrucción pública, lleva tanto a la deformación de la humanidad por obra del industrialismo sin reglas como al agotamiento de los recursos naturales; empezamos a advertir, también, que una buena parte de nuestro progreso material es un progreso por el cual las siguientes generaciones tendrán que pagar un elevado precio.[9]

Cuando no está regulado, el industrialismo tiende a crear no una sociedad sino una turba. Así se debilita o destruye el complejo religioso social sobre el cual puede construirse una organización cristiana:

Me sorprende que, en una sociedad industrializada como la de Inglaterra, el pueblo conserve tanto del cristianismo como efectivamente conserva. [...] En su organización religiosa, podemos decir que la cristiandad ha quedado fijada en la fase del desarrollo ajustado a una sociedad agrícola y de pescadores simple, y que la organización material moderna o, si "organización" parece un término demasiado halagador, diremos "complicación" ha producido un mundo al cual las formas sociales cristianas están imperfectamente adaptadas.[10]

En un estado semejante de desintegración o desequilibrio, la mejora material o física no puede sino ser secundaria: "Una turba no lo será menos por estar bien alimentada, bien vestida, bien alojada y bien disciplinada".[11]

Del liberalismo, es probable que sólo heredemos los frutos de su desorden, mientras que la democracia, en términos de la cual tendemos a definir nuestros fines sociales, significa demasiadas cosas para representar algo hacia lo cual una sociedad pueda orientar toda su vida. En esta crítica del liberalismo y la democracia, Eliot repite en esencia a Carlyle: que ambos son movimientos *que se alejan* de algo y que pueden llegar a algo muy diferente de lo previsto o bien, en términos sociales, no llegar a nada positivo en absoluto.

En su efecto general, *The Idea of a Christian Society* sirve para distinguir una idea cristiana de la sociedad de otras con las cuales ésta se confundió o que la niegan claramente, más que para formular algo que tenga la naturaleza de un programa. La misión de Eliot es confesar una actitud, uno de cuyos aspectos esenciales es que la formulación de programas no puede ser prioritaria. En un pasaje que conduce directamente al tipo de investigación emprendida en *Notes towards the Definition of Culture*, señala, por ejemplo:

En ningún esquema para la reforma de la sociedad se puede apuntar directamente a una condición en la cual las artes florezcan: estas actividades son probablemente subproductos cuyas condiciones no podemos disponer de manera deliberada. Por otro lado, su decadencia siempre puede considerarse como un síntoma de alguna dolencia que es preciso investigar.[12]

[9] *Ibid.*, pp. 33 y 61-62.
[10] *Ibid.*, pp. 30-31.
[11] *Ibid.*, p. 21.
[12] *Ibid.*, p. 39.

Y prosigue indicando

> la firme influencia que actúa en silencio en cualquier sociedad de masas organizada en torno de la ganancia, favorable a la depresión de las normas del arte y la cultura. La organización creciente de la publicidad y la propaganda o el influjo sobre multitudes de hombres por cualquier medio excepto a través de su inteligencia se opone por completo a ellas. El sistema económico está contra ellas; el caos de ideales y confusión mental existente en nuestra educación en gran escala está contra ellas; y contra ellas, también, la desaparición de cualquier clase de personas que reconozcan la responsabilidad pública y privada en el patrocinio de lo mejor que se hace y se escribe.[13]

No obstante, ni siquiera contra esto, y por la razón aludida, Eliot ofrece nada que pueda llamarse, en términos corrientes, una propuesta. Desde este punto, antes bien, comienza su penetrante revisión de la idea de cultura en su siguiente libro. En *Notes towards the Definition of Culture*, su conservadorismo esencial es mucho más notorio; pero creo que podemos suponer, y muchos que hoy acuden a él podrían recordar, que su estudio más reciente sólo se llevó a cabo desde el punto de vista de esa crítica de largo alcance de la sociedad y la filosofía social contemporáneas que *The Idea of a Christian Society* encarna de manera tan elocuente.

Notes towards a Definition of Culture es una obra difícil de evaluar. Aunque breve, hay dentro de ella amplias diferencias tanto en método como en seriedad. Por momentos, particularmente en la introducción y las notas sobre la educación, el método es poco más que una exposición de frases que Eliot considera absurdas u ofensivas, junto con un breve comentario a la carrera que de improviso vira para asumir el estatus de un argumento. Más que la prosa del pensamiento, estas secciones del libro son las alusiones gruñonas de las columnas de correspondencia. Los capítulos centrales son mucho más serios, y en algunas de sus partes se destacan el brillo y la energía nerviosa de la definición que distinguen la crítica literaria de Eliot. Sin embargo, hay una importante diferencia con respecto a ésta, cuya principal virtud fue siempre la especificidad, no sólo de la definición, sino de la ilustración. En estos ensayos, por otro lado, la utilidad de las definiciones siempre corre el peligro de disolverse porque Eliot no está dispuesto a ilustrar o es incapaz de hacerlo. En el desarrollo de su argumento hace una serie de importantes generalizaciones de tipo histórico; pero éstas son, a lo sumo, arbitrarias, porque casi no hay intentos de demostrarlas. Como ejemplo breve, podemos citar el siguiente: "No es de esperar que todas las fases del desarrollo aparezcan de una vez [...] una civilización no puede producir simultáneamente gran poesía popular en un nivel y el *Paradise Lost* [*Paraíso perdido*] en otro".[14]

La observación general es, desde luego, muy importante, y se incorpora a gran parte de la teoría ulterior. No obstante, desde el punto de vista histórico, uno querría mucho más análisis, con ejemplos reales, antes de decidir razonablemente si es verdadera. El ejemplo dado por Eliot parece, en rigor, casi calculado para suscitar estas dudas; puesto que la coexistencia en una misma generación, por

[13] *Ibid.*, pp. 39-40.

[14] Thomas Stearn Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, Londres, 1948, p. 25 [traducción castellana: *Notas para la definición de la cultura*, Barcelona, Bruguera, 1984].

ejemplo, de *Paradise Lost* y *The Pilgrim's Progress* [*El progreso del peregrino*] es un caso obvio, y obviamente difícil, para cualquiera que piense en niveles de cultura. No es que podamos estar seguros de que Eliot se equivoca, sino que podemos estar aun menos seguros de que tiene razón. La sustancia de sus argumentos generales es tentativa e incidental, pero pese a ello la forma en que se comunican es a menudo dogmática al extremo de la insolencia. Por ejemplo, en la introducción escribe lo siguiente: "Lo que trato de decir es esto: aquí están las condiciones que, según creo, son esenciales para el desarrollo y la supervivencia de la cultura".[15]

Ésta es una afirmación justa, y el tono corresponde a lo que efectivamente se ofrece. Pero la frase que la sigue inmediatamente es:

> Si entran en conflicto con alguna fe apasionada del lector –si, por ejemplo, éste considera chocante que la cultura y el igualitarismo rivalicen, si le parece monstruoso que alguien tenga "ventajas de nacimiento"–, no pido a ese lector que cambie de fe, le pido simplemente que deje de alabar la cultura de la boca para afuera.[16]

Desde *trato de decir* y *según creo* hay un movimiento abrupto hacia algo muy diferente: la afirmación, respaldada por los recursos emotivos de *apasionada*, *chocante*, *monstruoso* y *de la boca para afuera*, de que si no coincidimos con las condiciones de Eliot, nos declaramos culpables de indiferencia con respecto a la cultura. Como mínimo, la afirmación carece de pruebas; y en este salto de la academia a la columna de las cartas de lectores que Eliot es consciente de dar, puesto que es un escritor demasiado capaz y experimentado para ignorarlo, hay, al margen del paciente esfuerzo de definición, evidencia de otros impulsos subyacentes a este trabajo; evidencia, cabría decir, de la decisión común de racionalizar los propios prejuicios. En tales momentos, difícilmente podría censurarse al señor Laski, el señor Dent, el conde Attlee y los demás que están en la picota por buscar a Eliot, no en la sala del tribunal, sino junto a ellos, a la espera de una lluvia de golpes.

Estos defectos del libro tuvieron, como mayor inconveniente, permitir que aquellos de nosotros cuyos prejuicios son diferentes lo desestimaran plausiblemente, a la vez que se pasaban por alto sus aspectos de verdadera trascendencia. A mi juicio, la importancia fundamental del libro radica en dos de sus análisis: primero, la adopción del significado de la cultura como "todo un modo de vida" y la consideración ulterior de lo que queremos decir cuando hablamos de "niveles" de cultura dentro de él; segundo, el esfuerzo por distinguir entre "elite" y "clase" y su penetrante crítica de las teorías de una "elite". Es casi un alivio llegar a estos análisis después de la antedicha irritabilidad; no obstante, parecen haber gozado de poca consideración.

El sentido de la "cultura" como "todo un modo de vida" alcanzó su mayor relieve en la antropología y la sociología del siglo XX, y Eliot, como el resto de nosotros, sufrió al menos la influencia casual de estas disciplinas. En realidad el sentido depende de la tradición literaria. El desarrollo de la antropología social tendió a

[15] *Ibid.*, p. 16.
[16] *Ibid.*

heredar y verificar las maneras de considerar una sociedad y una vida común que antes se habían forjado en la experiencia general del industrialismo. El énfasis en "todo un modo de vida" es constante desde Coleridge y Carlyle, pero lo que era una afirmación personal de valor se ha convertido en un método intelectual general. En la reflexión corriente hubo dos resultados principales. Primero, hemos aprendido algo nuevo sobre el cambio: no sólo que no hace falta aterrorizarse, puesto que se ha comprobado la viabilidad y el carácter satisfactorio de instituciones e intensidades de energía alternativas; sino también que ese cambio no puede ser fragmentario: es muy difícil modificar un elemento de un sistema complejo sin afectar gravemente la totalidad. Segundo (y tal vez de valor más dudoso), se nos dieron nuevas ilustraciones de un modo de vida alternativo. En el pensamiento común, la ciudad medieval y la aldea del siglo XVIII fueron reemplazadas, como ejemplos, por diversos tipos de sociedades simples recientes. Éstas pueden tranquilizarnos con la idea de que la versión de la vida que nos impuso el industrialismo no es universal ni permanente, pero también convertirse en una especie de lujo enervante, si nos inducen a suponer que tenemos "todo el arco" de posibilidades para elegir, tanto en la vida como en los documentos. Las alternativas y variaciones que cuentan son las que pueden ser viables en nuestra propia cultura; la disciplina, acertadamente destacada, nos lleva de nuevo a considerarlas dentro de nuestro complejo, en vez de buscar en otros lugares y otros tiempos.

La insistencia de Eliot en la cultura como todo un modo de vida es útil y significativa. También es significativo que, tras haberla adoptado, juegue con ella. Por ejemplo:

> La cultura [...] incluye todas las actividades e intereses característicos de un pueblo: el día del Derby, la regata de Henley, Cowes, el 12 de agosto, una final de copa, las carreras de perros, la mesa de *pinball*, el tablero de dardos, el queso de Wensleydale, el repollo hervido cortado en trozos, las remolachas en vinagre, las iglesias góticas del siglo XIX y la música de Elgar.[17]

Esta agradable miscelánea es, evidentemente, de un tipo más restringido que la descripción general que la precede. Las "actividades e intereses característicos" también incluirían la fabricación de acero, las excursiones en auto, la agricultura mixta, la bolsa, la minería del carbón y la corporación del transporte de Londres. Cualquier lista sería incompleta, pero las categorías de Eliot son el deporte, la comida y un poco de arte: una observación característica del esparcimiento inglés. Hay una indicación de que Eliot no acepta plenamente el sentido de "todo un modo de vida", sino que en esta ilustración traslada el antiguo sentido especializado de "cultura" (artes, filosofía) a la "cultura popular" (deporte, comida e iglesias góticas). En otros lugares del libro es notorio que por momentos vuelve al sentido especializado. Así, dice que es posible concebir un período futuro que "*no* tenga cultura",[18] con lo cual se refiere, sin duda, a que "no tendrá nada reconocible como cultura, en el sentido de una religión, las artes, el aprendizaje"; puesto que si aplicamos a la frase el sentido de "todo un modo de vida", equivale a decir que podría haber un período en que no

[17] *Ibid.*, p. 31.
[18] *Ibid.*, p. 19.

hubiera una vida común en ningún nivel. En el libro es frecuente esta sensación de deslizamiento de las definiciones.

Eliot distingue tres sentidos de cultura: "según tengamos en mente el desarrollo de un *individuo*, de un *grupo* o *clase* o de *toda una sociedad*",[19] y señala que "los hombres de letras y los moralistas" discutieron habitualmente los dos primeros, y en especial el primero, sin relación con el tercero. Es dudoso que esto sea cierto en el caso de, digamos, Coleridge, Carlyle, Ruskin y Morris, pero probablemente lo sea, al menos en parte, en el de Arnold, en quien Eliot parece pensar sobre todo y al que cita de manera explícita. La importancia de la formulación, sin embargo, no radica en esto sino en las dos deducciones resultantes: primero, que "podría evitarse mucha confusión si nos abstuviéramos de fijar para el grupo lo que sólo puede ser la meta del individuo; y para la sociedad en su conjunto, lo que sólo puede ser la meta de un grupo";[20] y segundo, que "la cultura del individuo no puede aislarse de la del grupo, y [...] la cultura del grupo no puede abstraerse de la de toda la sociedad; [...] nuestra idea de «perfección» debe tomar en cuenta al mismo tiempo los tres sentidos de «cultura»".[21]

Estas conclusiones tienen, en primer lugar, un importante valor negativo. Si las aceptamos, excluyen cualquier intento de hacer de la búsqueda individual de la perfección un ideal social plausible. También excluyen las formas extremas de la idea de una "cultura minoritaria" en las que se supone que la cultura de un grupo puede mantenerse de acuerdo con sus propias circunstancias y dentro de su propia órbita, sin referencia al progreso de la cultura de toda la sociedad de la cual el grupo forma parte. Como ideas, éstas, que son rechazadas, parecen manifiestamente imperfectas; no obstante, en términos de sentimiento, son curiosamente persistentes y, de hecho, muchos esfuerzos contemporáneos parecen basarse en ellas. Mostrar su inadecuación es esencial e idealmente la función de un pensador conservador.

Pero el uso crucial de estas conclusiones reside para Eliot en la frase "podría evitarse mucha confusión si nos abstuviéramos de fijar para [...] la sociedad en su conjunto, lo que sólo puede ser la meta de un grupo". Esta observación inaugura y respalda a la vez toda su teoría de la clase, de la siguiente manera:

> En las sociedades más primitivas, los tipos superiores exhiben entre sus miembros diferenciaciones más pronunciadas de función que los tipos inferiores. En una fase aun más elevada, comprobamos que algunas funciones son objeto de más honores que otras, y esta división promueve el desarrollo de *clases*, en las cuales el honor y el privilegio más grandes se conceden, no simplemente a la persona como funcionario, sino como integrante de la clase. Y la clase misma tiene una función, la de mantener la parte de la cultura total de la sociedad que le corresponde. Debemos tratar de tener presente que, en una sociedad saludable, este mantenimiento de un nivel específico de cultura no redunda sólo en beneficio de la clase que lo mantiene, sino de la sociedad en su totalidad. El conocimiento de este hecho evitará que supongamos que la cultura de una clase "superior" es algo superfluo para el conjunto de la sociedad o para la mayoría, y que debería ser compartido en un pie de igualdad por todas las demás clases.[22]

[19] *Ibid.*, p. 21.
[20] *Ibid.*, p. 22.
[21] *Ibid.*, p. 24.
[22] *Ibid.*, p. 35.

Cuando se la une a la insistencia en que la cultura es "todo un modo de vida", esta descripción constituye el fundamento de los dos análisis importantes a los cuales me he referido: el de los "niveles" de la cultura y el de la naturaleza de la "clase" y su distinción con respecto a la "elite". Tal vez valga la pena señalar, aun en esta fase, que la exposición de Eliot del desarrollo de las clases, cuando se la considera desde el punto de vista histórico, no nos induce a confiar por completo en su razonamiento ulterior. El deslizamiento desde la diferenciación de la función en la sociedad primitiva hasta lo que llamamos y conocemos como *clases* se maneja con destreza, pero deja demasiadas cosas afuera. En particular, la exclusión del factor económico de la tendencia de la función a convertirse en propiedad hace que la visión de la clase sea restringida y engañosa. Eliot siempre parece tener en mente, como esquema normal de su pensamiento, una sociedad que es a la vez más estable y más simple que cualquiera para la cual su análisis pueda considerarse pertinente. El surgimiento de grupos "funcionales" como los mercaderes, luego los capitalistas industriales y tras ellos los financistas, alteró en aspectos muy obvios el esquema del que se vale. En efecto, resulta clara la posibilidad de que –como en rigor sucedió muchas veces– la función se divorcie de la propiedad que creó en una fase; y, además, que el mantenimiento de la propiedad o, en el sentido más restringido, del dinero, se convierta en una nueva "función". Cuando este estado de cosas se complica a lo largo de muchas generaciones debido a la herencia y la acumulación y, además, sufre la penetración y la influencia radicales del surgimiento continuo de nuevas funciones económicas, con sus clases correspondientes, resulta engañoso equiparar clase y función e incluso postular alguna relación consistente entre ellas. La comprensión de este hecho, en la confusión de la nueva sociedad industrial, llevó a los predecesores de Eliot pertenecientes a esta tradición a plantear exigencias de cambio. Puede estimarse que Coleridge, Southey, Carlyle, Ruskin y, en sustancia, Arnold, se empeñaron sobre todo en el intento de convertir la "clase" en una "función". La ausencia de toda relación consistente entre una y otra fue el agravio que provocó su crítica de la nueva sociedad industrial. A decir verdad, por momentos uno piensa en Eliot como un contemporáneo de Burke, que idealizaba y simplificaba su sociedad concreta. Sin duda, en esta última obra aunque no, como hemos visto, en *The Idea of a Christian Society* , Eliot parece culpable del peor tipo de abstracción y de la omisión de observar.

La discusión de los "niveles" de cultura, sin embargo, está menos viciada por esta falla de lo que cabría esperar. Al pensar en la cultura como "todo un modo de vida", Eliot destaca que una gran parte de éste es necesariamente inconsciente. Una gran parte de nuestras creencias comunes es nuestro comportamiento común, y ésta es la principal diferencia entre los dos significados de "cultura". Lo que a veces denominamos de tal manera –una religión, un código moral, un sistema jurídico, un *corpus* de obras artísticas– debe verse sólo como una parte –la parte consciente– de esa "cultura" que es todo el modo de vida. Es evidente que ésta es una forma esclarecedora de pensar la cultura, aunque las dificultades que descubre de inmediato son serias. En efecto, así como no podíamos suponer una correspondencia entre función y clase, tampoco podemos suponerla entre la cultura consciente y todo el modo de vida. Si pensamos en una sociedad simple y estable, la correspondencia suele ser evidente; pero cuando hay complicaciones,

tensiones y cambios, la cuestión ya no tiene que ver con niveles, un porcentaje determinado de una totalidad uniforme. La conciencia puede ser falsa o parcialmente falsa, como creo que Eliot lo demostró en *The Idea of a Christian Society*. Cuando es así, su mantenimiento, que a menudo puede ser del interés inmediato de una clase en particular, ya no es una función en ningún sentido positivo. Deberíamos tener la precaución, en consecuencia, de distinguir entre la relación teórica general entre la cultura consciente y todo un modo de vida y la relación o relaciones concretas que pueden existir en la sociedad en cualquier momento dado. En teoría, la metáfora de los "niveles" puede ser esclarecedora; en la práctica es engañosa, ya que deriva de la observación no sólo de una cultura sino de un sistema de clases sociales y, además, porque el grado de cultura consciente se confunde con mucha facilidad con el grado de privilegio social.

Es notorio, empero, que en cualquier sociedad imaginable variará ampliamente aun el grado de conciencia de una cultura común. La insistencia de Eliot en este aspecto es importante en la medida en que obliga a una revisión de algunas de las tesis más simples de la difusión democrática de la cultura. Aquí se plantean tres cuestiones. Primero, hoy parece evidente que la idea, no de una comunidad, sino de una igualdad de cultura –una cultura uniforme de distribución pareja–, es en esencia un producto del primitivismo (con frecuencia expresado como medievalismo) que fue una respuesta tan importante a las ásperas complejidades de la nueva sociedad industrial. Dicha idea ignora la complejidad *necesaria* de cualquier comunidad que utilice técnicas industriales y científicas desarrolladas; y el anhelo de una identidad de situación y sentimiento, que ejerce un atractivo emocional tan fuerte en escritores como Morris, no es más que una forma del anhelo regresivo de una sociedad no industrial más simple. Cualquiera sea la forma de sociedad hacia la que seamos susceptibles de movernos, hoy parece claro que debe haber, no una mera igualdad (en el sentido de identidad) de cultura sino, antes bien, un sistema muy complejo de desarrollos especializados, el conjunto de los cuales constituirá toda una cultura pero que, en cuanto totalidad, no será accesible ni consciente para ningún individuo o grupo que viva dentro de él. (Este sistema complejo no tiene, desde luego, una relación necesaria con un sistema de clases sociales basado en la discriminación económica.) Cuando esto se comprende, la idea de la igualdad de la difusión suele transferirse a unos pocos elementos selectos de la cultura, por lo común las artes. Es indudable, a mi entender, que podemos imaginar una sociedad en la cual la práctica y el disfrute de las artes tengan una difusión mucho más vasta. Pero existirán peligros, tanto para las artes como para la cultura en general, si la difusión de esta parte abstraída de la cultura se planifica y considera como una operación independiente.

Un aspecto de esos peligros puede verse en la segunda cuestión: que las ideas de la difusión de la cultura tuvieron normalmente un carácter dominante, en nombre del ideal específico y acabado de una clase existente. Esto, que yo llamaría el tono fabiano de la cultura, se ve con la mayor claridad en un ideal ampliamente incorporado a nuestro sistema educativo, el de elevar a los no instruidos al tipo particular de instrucción que los dirigentes consideran satisfactorio para sí mismos. Una clase específica de trabajo debe extenderse a más personas aunque, como un factor significativo, existe en su totalidad en la situación que lo produjo. El elemento de dominación aparece en la convicción de que no será preciso cambiar

el producto, que la crítica es meramente el residuo del malentendido y, por último, que toda la operación puede llevarse a cabo y el producto alcanzar una vasta extensión sin modificar de manera radical la situación general. Esta idea puede resumirse como la creencia en que una cultura (en el sentido especializado) puede ampliarse en sumo grado sin cambiar la cultura (en el sentido de "todo un modo de vida") dentro de la cual ha existido.

El argumento de Eliot nos ayuda a ver las limitaciones de estas ideas, aunque el autor no lleva la discusión muy a fondo. Su elaboración tiene más pertinencia para la tercera cuestión, que se deduce de la segunda, a saber, que la cultura especializada no puede extenderse sin sufrir cambios. Las palabras que Eliot utiliza para hablar de "cambio" son, desde luego, "adulteración" y "abaratamiento"; y, a sus efectos, debemos admitir sus propias valoraciones. No obstante, aunque podamos tener otras y considerar que "variación" y "enriquecimiento" son posibilidades al menos tan válidas como las que él prevé, es preciso saludar su insistencia en que cualquier ampliación implica un cambio. No ganaremos nada si suponemos que los valores de un modo de vida pueden transferirse intactos a otro; tampoco es muy realista imaginar posible una selección consciente de esos valores: que los malos deben rechazarse y los buenos transferirse. Eliot acierta al subrayar que la reflexión sobre la cultura que condujo a estas posiciones es confusa y superficial.

A partir de la insistencia en la cultura como "todo un modo de vida", Eliot hizo una valiosa crítica de las teorías ortodoxas que explican su difusión; a su manera de ver, sólo hay un obstáculo más a la aceptación de su tesis general. Ese obstáculo es la teoría, primordialmente asociada con Mannheim, de la sustitución de las clases por las elites. En lo fundamental, el argumento de Mannheim puede juzgarse como un epílogo al prolongado intento decimonónico de volver a identificar la clase con la función. El intento adoptó la forma de un esfuerzo por revivir clases obsoletas (como en la idea coleridgiana de la intelectualidad), de una convocatoria a las clases existentes para que reasumieran sus funciones (Carlyle, Ruskin), o bien, por último, de un afán por constituir una nueva clase, la minoría civilizadora (Arnold). Mannheim, con toda razón, comprende que esos intentos fracasaron ampliamente. Además, rechaza la idea de las clases basadas en el nacimiento o el dinero y, haciendo hincapié en la especialización y complejidad necesarias de la sociedad moderna, propone sustituir las antiguas clases por las nuevas elites, fundadas no en aquéllos sino en el logro. En la práctica, podemos ver nuestra propia sociedad como una mezcla de las viejas ideas de clase y las nuevas ideas de elite: una economía mixta, si es posible decirlo así. El movimiento que propicia la aceptación de la idea de las elites recibió, desde luego, la vigorosa ayuda de las doctrinas de la oportunidad en educación y la evaluación competitiva del mérito. El grado de especialización necesaria y el requisito imperativo de calidad en ella también ejercieron una fuerte presión práctica.

Las objeciones de Eliot a la teoría de Mannheim pueden sintetizarse en una de sus frases: a saber, que "postula una visión *atomista* de la sociedad".[21] La frase se reconocerá como perteneciente a la tradición: lo contrario de *atomista* es *orgánico*, una palabra de la cual Eliot (sin más definición de lo que es común) es muy

[21] *Ibid.*, p. 37.

dependiente. En este aspecto, su instinto acierta: en esencia, la teoría de las elites no es más que un refinamiento del *laissez-faire* social. La doctrina de la oportunidad en educación es una mera silueta de la doctrina del individualismo económico, con su énfasis en la competencia y en el "prosperar". La doctrina de la *igualdad* de oportunidades, que parece restringir estos aspectos, fue generosa en su concepción, pero en la práctica está atada al mismo fin social. En este punto es crucial la definición de la cultura como "todo un modo de vida", porque Eliot tiene mucha razón cuando señala que limitar o intentar limitar la transmisión de la cultura a un sistema de educación formal es confinar en ciertas especialidades todo un modo de vida. Si este programa limitado es objeto de una intensa promoción, será efectivamente difícil que conduzca a otra cosa que la desintegración. Por supuesto, en la práctica, cuando el programa se combine con una doctrina de la oportunidad (como sucede mayormente hoy), el resultado será el establecimiento de un nuevo tipo de sociedad estratificada y la creación de nuevos tipos de separación. La ortodoxia, en esta materia, es hoy tan general y tan confiada que incluso es difícil aclarar a qué nos referimos cuando decimos que una sociedad estratificada basada en el mérito es tan objetable, según cualquier criterio humano, como otra cuya estratificación se funda en el dinero o el nacimiento. Tal como se desarrolló, dentro de un sistema económico heredado, la idea de una sociedad semejante fue funcionalmente autoritaria y hasta tiene (debido a la ilusión de que sus criterios son más absolutos que los del nacimiento y el dinero y no es posible recusarlos de la misma manera) una especie de sanción utópica, que hace difícil o imposible la crítica.

Las objeciones de Eliot a una sociedad elitista son, en primer lugar, que su cultura común será magra y, segundo, que el principio de las elites exige un cambio de personas en cada generación, cambio que se efectuará inevitablemente sin la importante garantía de una continuidad más amplia que las especialidades de la propia elite. La observación se apoya, una vez más, en la insistencia en que la cultura es "todo un modo de vida" y no determinadas aptitudes especiales. Eliot sostiene que si bien una élite puede tener más aptitudes necesarias que una clase, carecerá de la continuidad social más extensa que ésta garantizaba. El mismo Mannheim destacó la importancia de esa continuidad, pero la idea de la selección y reselección de las elites parece negarla, a menos que se introduzca algún nuevo principio. Eliot hace hincapié en todo el contenido de una cultura: por su propia salud, las aptitudes especiales están incluidas en él. Y sin duda hay numerosas pruebas, en muchos sectores de nuestros sistemas educativos y formativos, de la coexistencia de magníficas aptitudes particulares con mediocres aptitudes generales: un estado de cosas que tiene efectos importantes, no sólo sobre las elites, sino sobre todo el modo común de vida.

Eliot admite la necesidad de las elites o, mejor, de una elite, y sostiene que, a fin de asegurar la continuidad general, debemos preservar las clases sociales y en particular a una clase social gobernante, con la cual aquélla se superpondrá e interactuará de manera constante. Ésta es su conclusión fundamentalmente conservadora, porque es evidente, cuando se traducen las abstracciones, que lo que postula es, en sustancia, lo que hoy existe en el plano social. Eliot se ve necesariamente obligado, por supuesto, a condenar la presión en favor de una sociedad sin clases y un sistema educativo nacional. Cree, en efecto, que esas presiones ya distorsionaron la vida nacional y los valores respaldados por ella.

Éste es el aspecto de sus sugerencias (a las que no siempre se llega por los mismos caminos) por el que hoy obtiene una atención y un apoyo considerables.

Ya he indicado que creo valiosa su crítica de ciertas ideas ortodoxas de la "cultura", y me parece que dejó sin muchas respuestas pertinentes el argumento socialdemócrata habitual. Como pensador conservador, Eliot logró exponer las limitaciones de un "liberalismo" ortodoxo que se aceptó demasiado generalizada y complacientemente. En lo que me aparto de él (y me aparto de manera radical) no es en los aspectos principales de su crítica de este "liberalismo"; antes bien, es en las implicaciones actuales de considerar la cultura como "todo un modo de vida". Me parece que su persistencia teórica en esta concepción sólo se equipara con su negativa práctica a observar (una negativa que en ciertos aspectos era menos notoria en *The Idea of a Christian Society*). Puesto que lo que es muy claro en el nuevo conservadorismo (lo cual lo hace muy diferente del conservadorismo de un Coleridge o un Burke, y muy inferior a él) es que una genuina objeción teórica al principio y los efectos de una sociedad individualista "atomizada" se combina y debe combinarse con la adhesión a los principios de un sistema económico fundado precisamente en ese punto de vista individualista "atomizado". La "economía libre" –que es el dogma central del conservadorismo contemporáneo– no sólo contradice los principios sociales que Eliot promueve (si se tratara únicamente de esto, podríamos decir sin más que es un conservador no ortodoxo) sino que también –y aquí está la verdadera confusión– es el único método disponible para ordenar la sociedad con vistas al mantenimiento de los intereses e instituciones de los cuales, a su juicio, dependen sus valores. Contra el poderoso programa concreto para el mantenimiento de las clases sociales, y contra el capitalismo industrial que en realidad sostiene las divisiones humanas que él defiende, la observación ocasional sobre la inmoralidad de la explotación o la usura, por más que sea profundamente sentida, parece en efecto una débil veleidad. Si la cultura sólo fuera un producto especializado, podría ofrecerse, en una especie de área reservada, al margen de los impulsos reales de la sociedad contemporánea. Pero si es, como Eliot insiste en que debe ser, "todo un modo de vida", es preciso entonces considerar y juzgar el conjunto del sistema en su integridad. En principio, la insistencia alude a su carácter total; la práctica, en sustancia, es fragmentaria. Como habrá de comprender cualquiera que piense en "todo un modo de vida", el liberalismo triunfante de la sociedad contemporánea, que la práctica de los conservadores sostiene hoy de manera tan notable, coloreará todos los valores tradicionales. El progreso que Eliot deplora es de hecho el producto de todo lo que queda en actividad de la sociedad tradicional de la cual extrajo sus valores. Ésa es la raíz, con seguridad, de la desolación que sus escritos sociales transmiten con tanto vigor. Sus normas son demasiado estrictas para que apele, como lo hacen otros conservadores filosóficos, a la recuperación de los huesos de Burke, la nostalgia por 1788. La desolación, que es una especie de disciplina, es completamente saludable; el "nuevo conservadorismo" de moda ha sido demasiado facilista. Si Eliot, cuando se lo lee con atención, suscita el efecto de frenar las complacencias del liberalismo, también tiene, en una lectura crítica, el efecto de hacer imposible el conservadorismo complaciente. El siguiente paso, en la reflexión sobre estas materias, debe darse en una dirección diferente, porque Eliot clausuró casi todos los caminos existentes.

Capítulo 4
DOS CRÍTICOS LITERARIOS

I. I. A. Richards

No exageramos demasiado si decimos que *Principles of Literary Criticism*, que I. A. Richards publicó en 1924, contenía un programa de trabajo crítico para una generación. Al releer el libro, sorprende ver cómo algunos de sus parágrafos se ampliaron hasta constituir volúmenes enteros, habitualmente de otros autores. El propio Richards sólo siguió una parte de lo indicado en él: su obra ulterior es casi en su totalidad un estudio del lenguaje y la comunicación, en el cual ha sido un pionero en todo respecto. Pero los *Principles* y el más breve *Science and Poetry*, publicado en 1926, proponen y dependen de una idea particular de la cultura que es en esencia una definición renovada de la importancia del arte para la civilización.

La revuelta crítica de la década de 1920 fue descripta como una rebelión contra la teoría romántica. No obstante, lo es menos que una revuelta contra algo más cercano y oprimente: no la teoría romántica en sí misma sino una de sus consecuencias especializadas, la teoría estética. La consideración separada de la experiencia estética, que había sido evidente en Inglaterra entre Pater y Clive Bell y que hacia la década de 1920 se había convertido en una especie de ortodoxia, sufría ataques en varios frentes. En Eliot se daba una nueva insistencia en la tradición y la fe; en Leavis, un redescubrimiento de la amplitud del acento general que Arnold había puesto en la cultura; en los marxistas, la aplicación de una nueva interpretación total de la sociedad. En Richards, si vemos su obra como una totalidad, el ataque teórico se producía a través de los hechos sociales del lenguaje y la comunicación. Pero el juicio en que se fundaba ese ataque es (como en Leavis, y con una similar dependencia de Arnold) una cuestión de toda la cultura:

> Las condiciones y posibilidades humanas modificaron más cosas en unos cien años que en los diez mil anteriores, y los próximos cincuenta pueden abrumarnos, a menos que podamos idear una moralidad más adaptable. [...] Pasamos, por

regla general, de un estado caótico a otro mejor organizado por caminos de los que no sabemos nada. Típicamente, por la influencia de otras mentes. La literatura y las artes son los principales medios gracias a los cuales se difunden esas influencias. Debería ser innecesario señalar hasta qué punto la alta civilización o, en otras palabras, la vida libre, variada y no dispendiosa, depende de ellas en una sociedad numerosa.[1]

La palabra "numerosa" señala el diagnóstico que hace Richards de uno de los grandes cambios de condición:

Con el incremento de la población, el problema planteado por el abismo entre lo que prefiere la mayoría y lo que acepta como excelente la opinión más calificada se ha vuelto infinitamente más grave y no es improbable que en el futuro cercano se torne amenazante. Por un cúmulo de razones, es mucho más necesario que antes defender las normas.[2]

El aumento poblacional interactúa con el otro elemento identificado por Richards: lo que denomina "neutralización de la naturaleza":

el paso de la Concepción Mágica del mundo a la científica. [...] La ciencia puede decirnos cuáles son el lugar del hombre en el universo y sus posibilidades. [...] Pero no puede decirnos qué somos o qué es este mundo; no porque sean en algún sentido cuestiones insolubles, sino porque no son cuestiones en absoluto. Y si la ciencia no puede contestar estas pseudo cuestiones, tampoco pueden hacerlo la filosofía o la religión. De modo que los diversos interrogantes que durante siglos fueron considerados las claves de la sabiduría se disuelven a la vez. El resultado es una crisis biológica cuya resolución sin trastornos es poco probable.[3]

En un nivel, el problema consiste en la defensa de normas: el descubrimiento de razones adecuadas para sostener las normas minoritarias contra las depredaciones de un comercialismo que controla el gusto mayoritario. En otro nivel, el hallazgo de esas razones es el necesario avance de la conciencia que el hombre debe alcanzar si pretende controlar su destino, una vez desaparecidas las antiguas orientaciones: ya no "una roca bajo la que protegerse o para aferrarse a ella" sino "un avión eficiente con el cual atravesar [...] este tempestuoso remolino del cambio". Como esbozo de solución a estos problemas, Richards presenta su "teoría psicológica del valor". Al igual que Arnold, propone la cultura como una alternativa a la anarquía, pero como idea la cultura debe fundarse en una concepción del valor que no dependa de las viejas "claves de la sabiduría" sino de lo que puede descubrirse en la nueva conciencia.

En sus argumentos ulteriores, Richards tiene la precaución de hacer hincapié en la naturaleza tentativa de cualquier descubrimiento de ese tipo, en el estado actual de nuestros conocimientos. Pero está dispuesto a proponer una interpretación o fórmula de la que dependerá la mayor parte de su obra posterior. La conducción de la vida, sostiene, "es en todos los aspectos un intento de organizar

[1] I. A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, Londres, 1924, pp. 56-57.
[2] *Ibid.*, p. 36.
[3] I. A. Richards, *Science and Poetry*, Londres, 1926, pp. 47 y 53-54.

los impulsos a fin de que resulten exitosos la mayor cantidad o cúmulo de ellos, el conjunto más importante y de mayor peso".[4]

Los impulsos pueden dividirse en "apetencias" ("intentos de conseguir") y "aversiones"; unas y otras pueden ser inconscientes. Entonces: "es valioso todo lo que satisfaga una apetencia sin implicar la frustración de otra igual o *más importante*".[5] La importancia se define aquí como "el grado de perturbación de otros impulsos en las actividades del individuo que implica la obstrucción del impulso".[6]

Esa perturbación es desorganización. El ajuste de los impulsos es el proceso de organización. La conducta correcta se convierte entonces en una cuestión relacionada con ese ajuste y esa organización. El valor tiene que ver con el crecimiento del orden. Cuando la cuestión se traslada del individuo a la comunidad, puede responderse en términos similares. La "mayor felicidad de la mayoría", según las palabras de Bentham, se convierte en "el más alto grado de organización de la satisfacción de los impulsos". Una pauta común encontrará a algunos individuos por encima de ella y a otros por debajo. Las tensiones así creadas deben resolverse, no en términos de mayorías, sino "de la gama y grado reales de satisfacción que producen diferentes sistematizaciones posibles del impulso".[7]

El peligro de cualquier sistema público consiste en malgastar y frustrar la energía disponible. La reforma social tiene que ver con la liberación por medio del tipo de organización descripta, aunque el proceso no será primordialmente consciente o planificado. La importancia de la literatura y de las artes consiste en brindar ejemplos supremos de dicha organización, y al hacerlo proporcionan "valores" (no prescripciones o mensajes, sino ejemplos de un proceso común necesario). A través de la experiencia de esos valores y la atención prestada a ellos, puede ponerse en marcha y mantenerse la reorganización común más amplia. En este sentido, "la poesía puede salvarnos": "es un medio perfectamente posible de superar el caos".[8]

De ese modo volvemos a Arnold, cuando prescribía la cultura contra la anarquía, pero tanto "cultura" como "el proceso de perfección" han sido redefinidos.

Richards parte de su teoría del valor para describir la psicología del artista. En lo fundamental, la importancia de éste consiste en que tiene a su *disposición* un área de experiencia más amplia que la de la persona normal. O, para decirlo de otra manera, es más capaz del tipo de organización que ha sido descripta, y por lo tanto "puede admitir mucho más sin confusión". No obstante, su utilidad, en este aspecto, dependerá de su relativa normalidad:

> Las maneras [...] en que el artista difiera del término medio presupondrán, por regla general, un inmenso grado de similitud. Se tratará de desarrollos adicionales de organizaciones ya bien avanzadas en la mayoría. Sus variaciones se limitarán a la parte más nueva, más plástica y menos fija de la mente, los sectores en los que la reorganización es más fácil.[9]

[4] I. A. Richards, *Principles...*, *op. cit.*, p. 46.
[6] *Ibid.*, p. 48.
[5] *Ibid.*, p. 51.
[7] *Ibid.*, p. 55.
[8] I. A. Richards, *Science and Poetry*, *op. cit.*, pp. 82-83.
[9] I. A. Richards, *Principles...*, *op. cit.*, p. 196.

No todas esas variaciones pueden o deberían seguirse de manera generalizada. Pero con frecuencia se tratará de avances significativos que pueden servir de modelos de un progreso general. Además, la existencia de respuestas finamente organizadas en las artes propone una norma constante mediante la cual puede verse y juzgarse lo que Richards llama las "respuestas consabidas". En cualquier momento dado, ciertos ajustes incompletos, ciertas actitudes inmaduras e inaplicables, pueden fijarse en fórmulas y sugerirse y difundirse con amplitud:

> Las pérdidas sufridas a causa de estas fijaciones o actitudes artificiales son notorias. Debido a ellas, el adulto promedio está peor y no mejor adaptado que el niño a las posibilidades de su existencia. Incluso es, en las cosas más importantes, funcionalmente incapaz de enfrentar los hechos; haga lo que hiciere, sólo puede enfrentar ficciones, ficciones proyectadas por sus propias respuestas consabidas. Contra estas respuestas consabidas se libran los conflictos internos y externos del artista, y de ellas están hechos los triunfos del escritor popular.[10]

La explotación de estas respuestas consabidas por el arte y la literatura comerciales y por el cine es un hecho notable de nuestra cultura. En tanto que el buen arte puede contribuir al proceso común de una mejor organización, el mal arte no sólo no contribuirá sino que lo obstaculizará activamente:

> Los efectos que consideramos dependen sólo del tipo y grado de organización que se otorga a las experiencias. Si esa organización está en el nivel de nuestros mejores intentos o por encima de él (pero no tanto como para quedar fuera de nuestro alcance), su efecto en nosotros es vigorizante. Pero si nuestra organización se descompone y se ve forzada a reducirse a un nivel más tosco y ruinoso, nos sentimos deprimidos y temporariamente incapacitados, no sólo en el plano local sino general [...] a menos que la tarea crítica del diagnóstico pueda restaurar la ecuanimidad y la compostura.[11]

En esta actitud ante la buena y la mala literatura se basó todo un programa crítico y educativo ulterior.

Queda por considerar una observación final hecha por Richards, acerca de la función social del arte. El autor toma la conocida teoría del arte como juego y mediante la redefinición de este último reinstala al primero en un lugar central, en vez de la ubicación marginal como "tiempo de esparcimiento" que su descripción como juego pretendía sugerir. También esta redefinición se apoya en el criterio de la organización. El arte es juego en el sentido de que "en un hombre plenamente desarrollado, un estado de presteza para la acción tomará el lugar de ésta cuando no se dé en su integridad la situación apropiada para esa acción".[12]

El juego es la capacitación en la presteza para la acción, ya sea en un campo especial o general. En este sentido, el arte, al crear y ofrecernos una situación, es experimental.

[10] *Ibid.*, p. 203.
[11] *Ibid.*, p. 236.
[12] I. A. Richards, *Science and Poetry, op. cit.*, p. 20.

> En la vida corriente, una multitud de consideraciones impiden en la mayoría de nosotros cualquier elaboración completa de nuestra respuesta; el alcance y la complejidad de los sistemas de impulsos involucrados son menores; la necesidad de acción, la incertidumbre y vaguedad relativas de la situación, la interferencia de inconexiones accidentales, el intervalo temporal inconveniente –una acción que es demasiado rápida o demasiado lenta–, oscurecen la cuestión e impiden el desarrollo pleno de la experiencia. Tenemos que precipitarnos a adoptar alguna solución aproximada y disponible. Pero en la "experiencia imaginativa" esos obstáculos quedan suprimidos. Así, todo lo que suceda aquí, todas las tensiones, preponderancias, conflictos, resoluciones e insensibilizaciones recíprocas, todas las relaciones remotas entre diferentes sistemas de impulsos que surjan, todas las conexiones antes inadvertidas e irrealizables que se establezcan, son una cuestión que –lo vemos claramente– puede modificar todo el resto de la vida.[13]

De tal modo, la experiencia de la literatura es una especie de capacitación para la experiencia general: una capacitación, en esencia, en la aptitud para la organización que es la única respuesta provechosa del hombre a su condición alterada y peligrosa.

Este resumen de la posición básica de Richards sirve para mostrar, primero, en qué medida es un heredero de la tradición general y, segundo, hasta qué punto, al proponer una descripción positiva, aclaró algunas de las cuestiones contemporáneas de esa tradición. El esclarecimiento es real hasta donde llega, y sus aplicaciones en la crítica han sido de gran valor. Uno de los aspectos más trascendentes es el retorno de Richards a la idea de la relativa normalidad del artista definida por Wordsworth, pero rechazada por los escritos románticos posteriores. Herbert Read también define el arte como un "modo de conocimiento" y describe su función social en términos muy similares a los de Richards. Pero Read, con el respaldo de Freud, reitera esa concepción de la anormalidad esencial del artista que negó en la misma medida que otras cosas las conexiones sociales del arte. Read propone el modelo de tres estratos de la mente, en que el artista es el ejemplo de una especie de "falla" que expone unos a otros los estratos en niveles poco habituales. En la cuestión de la psicología demostrable, nuestras teorías del arte son aún casi totalmente especulativas, pero la crudeza del comentario casual de Freud sobre la condición "neurótica" del artista es suficientemente notoria. La versión de Read del contacto con niveles profundos de la mente a través de la "falla", y de la elaboración real del arte como una envoltura de este contacto "con encantos superficiales [...] para que la verdad desnuda no nos ahuyente",[14] es similarmente insatisfactoria. Todo el concepto de "niveles de la mente", aun si se restringe a su consideración como modelo, es más estático de lo que la experiencia parece exigir. Si pensamos, antes bien, en patrones y relaciones en movimiento, la cuestión del "desarreglo valioso" e incluso de la "normalidad" parece un término limitante. Separar creación y ejecución es la marca de la desintegración romántica del "arte" en las cualidades separables de la "verdad imaginativa" y la "destreza". En términos generales, la versión de Richards del arte como "organización"

[13] I. A. Richards, *Principles...*, *op. cit.*, pp. 237-238.

[14] Herbert Read, *Art and Society*, pp. 94-95 [traducción castellana: *Arte y sociedad*, Barcelona, Península, 1977].

restaura la unidad de concepción y ejecución y propone a la vez un énfasis que puede investigarse con provecho. Habría que agregar, sin embargo, que casi todas las discusiones teóricas sobre el arte desde la Revolución Industrial se han visto mutiladas por la supuesta oposición entre él y la organización real de la sociedad, oposición que es importante como fenómeno histórico que se ha descripto, pero que difícilmente pueda considerarse como un absoluto. La psicología individual sufrió una limitación similar debido al supuesto de una oposición entre el individuo y la sociedad que es, en realidad, sólo un síntoma de la desorganización transicional de esta última. Mientras no hayamos atravesado este proceso, es poco probable que consigamos algo más que una teoría limitada del arte, pero entretanto podemos alegrarnos de que el punto de partida que durante tanto tiempo nos desorientó –la necesaria anormalidad del artista– empiece a rechazarse gradualmente en la teoría y casi por completo, en términos de sentimiento práctico, por parte de una mayoría de artistas reales. El énfasis renovado en la comunicación es un valioso signo de nuestra paulatina recuperación de la comunidad.

Richards tuvo muchas cosas útiles que decir acerca de la comunicación, pero en la posición general dentro de la cual las propuso hay, creo, dos puntos en cuestión. Primero, si bien lo que dice sobre la extensión y el refinamiento de la organización es obviamente útil y corresponde de manera general a la experiencia real que tenemos de la literatura, en su idea de la relación entre el lector y la obra hay un elemento de pasividad que, en definitiva, podría invalidarla. Lo que uno más quiere saber acerca de este proceso es el detalle de su funcionamiento práctico, en los niveles más elevados y difíciles. El punto puede ilustrarse, aunque en sí mismo esto no afecte la teoría, con la propia crítica de Richards, que es siempre muy apto en la demostración de una organización realmente cruda, como en el soneto de Wilcox analizado en los *Principles*. Pero no ha brindado suficientes ejemplos verdaderamente convincentes de la intensa realización de una organización rica o compleja, que en términos generales describió con frecuencia. Muchas veces señala la complejidad, pero la discusión que sigue es por lo común una especie de vuelta sobre sí misma, un retorno a la categoría "complejidad" más que una indicación del refinamiento y ajuste últimos que son su valor positivo más general. Uno tiene la impresión de que hay una manipulación de objetos que están separados del lector, que están *allí afuera*, en el ambiente. Además, y tal vez como consecuencia de ello, por momentos se manifiesta una especie de servilismo con respecto al *establishment* literario. Parece asombroso decir esto del escritor que en *Practical Criticism* [*Crítica práctica*] hizo más que nadie por penetrar la complacencia del academicismo literario. Lo cual, en rigor, se admite de buena gana y con gratitud. Pero la idea de la literatura como un terreno de formación para la vida *es* servil. La descripción que hace Richards de la inadecuación de la respuesta corriente cuando se la compara con la adecuación de la respuesta literaria es un síntoma cultural más que un diagnóstico. La gran literatura es en efecto enriquecedora, liberadora y depuradora, pero el hombre es siempre y en todas partes algo más que un lector y tiene que ser, efectivamente, mucho más antes de poder convertirse en un lector adecuado; a menos que pueda convencerse de que la literatura, como una esfera ideal de vida exaltada, actuará en ciertas circunstancias culturales como un sustituto. "Volverán a arrojarnos entonces [...] en la poesía. Ésta es capaz de salvarnos." La forma misma de estas frases indica la

pasividad esencial que me parece inquietante. En esta construcción, la poesía es el nuevo antropomorfo. La exposición general de Richards puede ser, en rigor de verdad, una descripción adecuada del mejor *uso* de la literatura por parte del hombre, y dicho uso, si llega a articularse, se mostrará en la gran crítica. Pero sentimos que Richards, abrumado, seleccionó de un ambiente en general hostil algunos rasgos redentores y en lo sucesivo se preocupa por encontrar una técnica gracias a la cual éstos puedan, no tanto usarse, como ponerse en situación de *actuar sobre* él y los otros.

Este punto se relaciona con mi segunda cuestión, que se constituyó, en el transcurso de la lectura, como la observación de que Richards es notablemente desconocedor de compañía. Con esto procuraba decir, primero, que su relación característica es la de un solo hombre con todo un ambiente, que es visto, otra vez *allí afuera*, como un objeto. Su análisis de la extensión a los "asuntos comunales", en la descripción de la teoría del valor, se basa de manera característica, como en el caso de Bentham, en una abstracción autoprotectora mínima. Como sucede con los utilitarios, su crítica racional de la costumbre suele ser útil. Pero la actitud básica ante la costumbre es negativa; el crítico no se siente esencialmente involucrado. Pocos escritores se refirieron con más frecuencia que Richards a lo que hoy pueden llamarse problemas globales, y su propia obra centrada en "las posibilidades de comunicación mundial que ofrece el inglés básico" puede verse como un aporte a su solución. No obstante, este tipo de preocupación es muy poco social en el sentido pleno. Su defensa del imperio de la Razón (en la conclusión de *How to Read a Page*) es positiva, desde luego, en comparación con la confusión que él y otros han analizado. Pero ¿dónde, en qué cuerpos, actúan la razón y la confusión? ¿Dónde, en qué relaciones, son negadas o confirmadas? Es inevitable que estas preguntas –y con seguridad ambas deben responderse– conduzcan a todo el proceso de acción e interacción que es la práctica de vivir, y que no podemos reducir a una abstracción como "la situación contemporánea". La descripción que hace Richards de la génesis de nuestro problema es una selección de ciertos productos: tienen ese carácter no sólo la ciencia sino incluso, en los términos del análisis, el incremento poblacional. Su tarea, entonces, es hallar otro producto que sea redentor. No obstante, este desconocimiento de un proceso, que se deduce con bastante naturalidad del desconocimiento de una compañía, es invalidante. Estamos no sólo frente a productos sino al aliento, la mano que hace, mantiene, cambia o destruye. Todo lo que Richards nos enseñó sobre el lenguaje y la comunicación, y por lo cual reconocemos nuestra deuda, debe revisarse, en definitiva, una vez que nos liberamos de esos vestigios del Hombre Estético solo en un ambiente hostil, mientras recibe y organiza su experiencia que él, aun como un brillante adversario, de hecho heredó.

II. F. R. Leavis

En el folleto *Mass Civilization and Minority Culture* publicado en 1930, F. R. Leavis bosquejó una concepción particular de la cultura que ha cobrado una muy amplia influencia. Como en su crítica literaria, en este trabajo hay un *corpus* de juicios detallados y también un esbozo de historia. En *Culture and Environment*,

escrito en colaboración con Denys Thompson y publicado en 1933, los juicios detallados se reiteran y el esbozo de historia está significativamente ampliado. De allí en más, y principalmente en *Scrutiny*, siguió presentándose esta situación esencial. Es natural asociarla con libros como *Fiction and the Reading Public*, de Q. D. Leavis, *Between the Lines* y *Voice of Civilization*, de Denys Thompson, y el trabajo de L. C. Knights en *Drama and Society in the Age of Jonson* y *Explorations*. Los escritos ulteriores del propio Leavis en este campo, que interactúan constantemente con su crítica literaria, pueden examinarse de manera conveniente en *Education and the University* y *The Common Pursuit*. De todo este *corpus* de obras, al que debemos agregar una gran cantidad de contribuciones menores de otros autores, surge con bastante claridad el "caso" significativo.

La base de éste y de la conexión esencial con los estudios literarios figura en las páginas iniciales de *Mass Civilization and Minority Culture*:

> En cualquier período, la apreciación perspicaz del arte y la literatura depende de una muy pequeña minoría: sólo unos pocos (aparte de los casos de lo simple y conocido) son capaces de un juicio espontáneo de primera mano. Constituyen también una pequeña minoría, aunque más grande, quienes pueden adherir a ese juicio de primera mano mediante una genuina respuesta personal. Las evaluaciones aceptadas son una especie de papel moneda basado en una proporción muy pequeña de oro. Las posibilidades de un buen vivir guardan en cualquier momento una estrecha relación con el estado de esa moneda. [...] La minoría capaz no sólo de apreciar a Dante, Shakespeare, Donne, Baudelaire, Hardy (para mencionar grandes ejemplos), sino de reconocer a sus últimos sucesores, constituye la conciencia de la raza (o de una de sus ramas) en un momento dado. Puesto que esa capacidad no corresponde meramente a un reino estético aislado: implica la receptividad a la teoría tanto como al arte, y a la ciencia y la filosofía, en la medida en que éstas pueden afectar el sentido de la situación humana y de la naturaleza de la vida. De esa minoría depende nuestra facultad de sacar provecho de la mejor experiencia humana del pasado; ella mantiene con vida las partes más sutiles y perecederas de la tradición. De ella dependen las normas implícitas que ordenan el mejor vivir de una época, la percepción de que esto es más valioso que aquello, que ésta y no aquélla es la dirección en la que tenemos que encaminarnos, que el centro está aquí y no allí. [...] A su cuidado [...] está el lenguaje, el idioma cambiante, del cual depende el buen vivir y sin el cual la distinción espiritual se frustra y es incoherente. Por "cultura" entiendo el uso de ese lenguaje.[15]

En ciertos aspectos, ésta es una nueva posición en el desarrollo de la idea de cultura. No obstante, deriva principalmente de Arnold, a quien Leavis reconoce con toda propiedad como su punto de partida. Lo que se remonta a Arnold se remonta también a Coleridge, pero hay cambios importantes en el camino. Para Coleridge, la minoría iba a ser una clase, el orden dotado de la intelectualidad cuya misión era el cultivo general y que debía fidelidad a todo el *corpus* de las ciencias. Para Arnold, la minoría era un remanente, compuesto de individuos pertenecientes a todas las clases sociales, cuya principal distinción consistía en escapar a las limitaciones del sentimiento de clase habitual. Para Leavis, la minoría es, en

[15] F. R. Leavis, *Mass Civilization and Minority Culture*, Cambridge, 1930, pp. 3-5.

esencia, una minoría literaria, que mantiene viva la tradición literaria y las mejores capacidades del lenguaje. Este desarrollo es instructivo, porque la debilidad de la pretensión de ser un "centro" es, por desdicha, cada vez más evidente. "«Civilización» y «cultura» están llegando a ser términos antitéticos", escribe Leavis un poco más adelante.[16] Ésta es la famosa distinción hecha por Coleridge, y todo el desarrollo de la idea se apoya en ella. La cultura se convirtió en una entidad, un *corpus* positivo de logros y hábitos, precisamente para expresar un modo de vida superior al que generaba el "progreso de la civilización". Para Coleridge, la defensa de este criterio iba a estar en manos de una Iglesia Nacional, que incluyera a "los doctos de todas las denominaciones". Como en realidad esto no podía instituirse, los sucesores de Coleridge tuvieron que redefinir continuamente la naturaleza de esta minoría defensora. El proceso iniciado por Arnold, cuando equiparó virtualmente "cultura" y "crítica", es completado por Leavis y lo había sido de manera similar por I. A. Richards, un poco antes. Leavis tiene razón, por supuesto, cuando dice que muchas de las "partes más sutiles y perecederas de la tradición" están contenidas en nuestra literatura y nuestro lenguaje. Pero por desdicha, la declinación producida desde la fidelidad de Coleridge a todas las ciencias es real. "A la ciencia y la filosofía, en la medida en que éstas pueden afectar el sentido de la situación humana y de la naturaleza de la vida" es con seguridad una afirmación hecha un poco a regañadientes. Coincido con Leavis, así como con Coleridge y Arnold y con Burke, el maestro común en este punto, en que una sociedad es efectivamente pobre si no tiene nada de qué vivir, como no sea su propia experiencia inmediata y contemporánea. Pero las maneras en que podemos recurrir a otra experiencia son más variadas que la sola literatura. Cuando buscamos una experiencia formalmente documentada, acudimos no sólo a la rica fuente de la literatura, sino también a la historia, las edificaciones, la pintura, la música, la filosofía, la teología, la teoría política y social, las ciencias físicas y naturales, la antropología y, a decir verdad, a todo el *corpus* del saber. También apelamos, si somos prudentes, a la experiencia que se registra de otra manera: en instituciones, modales, costumbres, recuerdos de familia. La literatura tiene una importancia vital porque es a la vez un registro formal de la experiencia y asimismo, en cada obra, un punto de intersección con el lenguaje común que, en sus grandes conexiones, se perpetúa de diferente manera. El reconocimiento de la cultura como el cuerpo de todas estas actividades y de los modos en que se perpetúan y se incorporan a nuestra vida en común fue valioso y oportuno. Pero existe siempre el peligro de que ese reconocimiento se convierta no sólo en una abstracción sino, de hecho, en un aislamiento. Asignar a la literatura, o más precisamente a la crítica, la responsabilidad de controlar la calidad de toda la gama de la experiencia personal y social, es exponer una circunstancia vital a un malentendido nocivo. El inglés es en verdad un tema central de toda educación, pero resulta claro que no es toda una educación. De manera similar, la educación formal, por humana que sea, no constituye la totalidad de nuestra aprehensión de la experiencia social del pasado y el presente. En sus propuestas sobre la educación (en *Education and the University*), Leavis plantea con mucha claridad el último punto, y pocos hombres han hecho más por extender la profundidad y el alcance

[16] *Ibid.*, p. 26.

de los estudios literarios y por relacionarlos con otros intereses y disciplinas. Pero la formulación perjudicial de la naturaleza de la minoría persiste. Leavis podría haber escrito:

> La minoría capaz no sólo de apreciar a Shakespeare, el derecho consuetudinario inglés, la catedral de Lincoln, el procedimiento de las comisiones parlamentarias, Purcell, la naturaleza del trabajo asalariado, Hogarth, Hooker, la teoría genética, Hume (para mencionar grandes ejemplos), sino de reconocer ya sea a sus sucesores o sus cambios e implicaciones contemporáneas, constituye la conciencia de la raza (o de una rama de ella) en un momento dado.

Si hubiera hecho esto (a la vez que se disculpaba por la arbitrariedad de la selección), su afirmación de que "de esa minoría depende nuestra facultad de sacar provecho de la mejor experiencia humana del pasado" habría sido, hasta cierto punto, más sustancial. No se trata tanto de teoría como de énfasis. Sin embargo, si hubiese incorporado esas peligrosas listas, toda la cuestión de la naturaleza de la minoría, de su posición en la sociedad y de sus relaciones con otros seres humanos podría haber quedado más claramente al descubierto. El inconveniente con la idea de cultura es que nos vemos constantemente obligados a extenderla, hasta que llega a ser casi idéntica a toda nuestra vida en común. Cuando esto se comprende, los problemas que hemos abordado desde Coleridge se transforman efectivamente. Si pretendemos enfrentarlos con honestidad, tenemos que hacer ajustes muy finos y arduos. El supuesto de una minoría, seguido por su definición en los términos de quien lo plantea, parece ser en la práctica una manera de no llegar a esta transformación de los problemas y a nuestros ajustes correspondientes. La concepción específica de lo que es valioso se toma, en la práctica, como un todo; se determina el punto fijo; y, como en la crítica literaria, se comunica de manera persuasiva un mito, una construcción significativa. El mito de Leavis me parece bastante más poderoso que la mayoría de sus competidores, pero hay un momento de su propagación en que empezamos a ver sus contornos y el riesgo, entonces, es de hecho que lo subestimemos.

Puesto que, en realidad y contra lo que se dijo antes, el mito es en una medida considerable adecuado a los propósitos que Leavis se fija concretamente. En efecto, éste se enfrenta, a diferencia de Arnold, con los desarrollos del siglo XX de la prensa, la publicidad, la ficción popular, el cine, la radiodifusión y todo ese modo de vida simbolizado por Middletown (nombre del estudio de los Lynd de un pueblo de Illinois). Los críticos que formularon por primera vez la idea de cultura tenían frente a sí el industrialismo y sus causas y consecuencias en el pensamiento y el sentimiento. Leavis, en 1930, enfrentaba no sólo éstos sino ciertas maneras de pensar y sentir encarnadas en instituciones inmensamente poderosas que amenazaban aplastar las formas que él y otros valoraban. Su folleto, dada su referencia a Richards, es el origen concreto de la crítica práctica de estas instituciones que ha tenido una creciente importancia general en los últimos 25 años. El tipo de capacitación indicada en *Culture and Environment*, que es un manual educativo, fue ampliamente imitada y seguida, de modo que si Leavis y sus colegas hubieran hecho sólo esto, habría suficientes motivos para otorgarles un gran reconocimiento. No se trata, desde luego, de que la amenaza se haya disipado; en rigor, puede

decirse incluso que su magnitud es mayor. "Esa deliberada explotación de la respuesta barata que caracteriza a nuestra civilización" es aún sumamente evidente. Pero no es desdeñable haber establecido un método práctico de capacitación para discernir, un método que alcanzó una vasta aplicación y que todavía puede extenderse en gran medida a todo nuestro sistema educacional. Como la explotación es deliberada y sus técnicas son muy poderosas, la capacitación educativa tiene que ser igualmente deliberada. Y la magnífica vitalidad contrastante de la literatura es un control y un corolario esenciales.

El Leavis que propiciaba este tipo de trabajo es el Leavis de los juicios detallados. Es obvio, sin embargo, que las maneras de sentir y pensar encarnadas en instituciones como la prensa popular, la publicidad y el cine no pueden criticarse, en definitiva, sin referencia a un modo de vida. Los interrogantes, una vez más, insisten en extenderse. ¿La explotación deliberada es una búsqueda deliberada de ganancia, con omisión o desprecio de otras consideraciones? Si es así, ¿por qué debe ser rentable la pobreza de la expresión y la respuesta? Si nuestra civilización es una "civilización de masas", sin un respeto discernible por la calidad y la seriedad, ¿por qué medios llegó a tener estas características? ¿Qué queremos decir, en realidad, cuando hablamos de "masas"? ¿Nos referimos a una democracia dependiente del sufragio universal, a una cultura dependiente de la educación universal o a un público lector dependiente del alfabetismo universal? Si consideramos tan repulsivos los productos de la civilización de masas, ¿señalaremos el sufragio, la educación o el alfabetismo como agentes de la decadencia? ¿O bien, de manera alternativa, mediante civilización de masas aludimos a una civilización industrial, dependiente de la producción maquinista y el sistema fabril? ¿Estimamos que instituciones como la prensa popular y la publicidad son las consecuencias necesarias de ese sistema de producción? ¿O bien, otra vez, consideramos que tanto la civilización maquinista como las instituciones son productos de algún gran cambio y declinación de la mente humana? Estos interrogantes, que son los lugares comunes de nuestra generación, subyacen inevitablemente a los juicios detallados. Y Leavis, aunque nunca afirmó proponer una teoría sobre tales cuestiones, se comprometió de hecho, en diversos aspectos, con ciertas actitudes generales que representan una postura reconocible hacia la historia y la sociedad modernas.

La postura será rápidamente reconocida por quienes siguieron el desarrollo de la idea de cultura. Sus principales fuentes inmediatas son D. H. Lawrence (cuyas relaciones con la tradición anterior han sido indicadas) y los libros de George Sturt ("George Bourne"), en especial *Change in the Village* y *The Wheelwright's Shop*, obras que, si bien originales y valiosas en su observación, se remontan en esencia a Cobbett. La siguiente es una declaración general característica de Leavis y Thompson:

> Sturt habla de "la muerte de la vieja Inglaterra y el reemplazo de la nación más primitiva por un estado moderno «organizado»". La vieja Inglaterra era la Inglaterra de la comunidad orgánica, y es preciso ponderar en qué sentido era más primitiva que la Inglaterra que la reemplazó. Pero en este momento, lo que tenemos que considerar es el hecho de que la comunidad orgánica se ha disuelto; desapareció a tal punto de la memoria que por lo común resulta una tarea ardua

para cualquiera, por instruido que sea, comprender qué era. Su destrucción (en Occidente) es el acontecimiento más importante de la historia reciente; es muy reciente, en efecto. ¿Cómo se produjo en un lapso tan breve este cambio trascendental, esta vasta y terrible desintegración? El proceso del cambio es lo que habitualmente se describe como Progreso.[17]

Varios son los puntos oscuros de este párrafo: en particular, el peso exacto del adjetivo *orgánica* y su aparente contraste con *organizada* (véase la nota al final de este capítulo). Pero de los ejemplos mencionados como apoyo parece desprenderse con claridad que el "cambio trascendental" es la Revolución Industrial. La "comunidad orgánica" es una comunidad rural:

> La Inglaterra más "primitiva" representaba una naturalidad animal pero distintivamente humana. Los aldeanos de Sturt expresaban su naturaleza humana, satisfacían sus necesidades humanas, de acuerdo con el medio ambiente natural; y las cosas que hacían cabañas, graneros, almiares y carros, junto con sus relaciones mutuas, constituían un ambiente humano y una sutileza de ajuste y adaptación tan adecuados como inevitables [*sic*].[18]

En contraste con este modo de vida se alude a la modernidad urbana y suburbana mecanizada, sobre la cual pueden hacerse comentarios como éstos:

> El jornalero moderno, el oficinista moderno, el obrero fabril moderno, sólo viven para su tiempo libre, y el resultado es que son incapaces de vivir en él cuando lo consiguen. Su trabajo no tiene sentido para ellos; es simplemente algo que deben hacer para ganarse la vida y, por consiguiente, cuando llega su tiempo libre también carece de sentido y todos los usos que pueden darle podrían incluirse casi totalmente bajo la rúbrica de lo que Stuart Chase llama "descreación".[19]

> El ciudadano moderno no sabe cómo llegan a él las cosas imprescindibles de la vida (decimos que está completamente al margen de la "producción primaria"), del mismo modo que no puede ver su propio trabajo como parte importante de un proyecto humano (no hace más que cobrar un salario u obtener ganancias).[20]

Las observaciones tienen un aire familiar, pero es imposible considerarlas adecuadas. La versión de la historia es un mito en el sentido de conjetura, puesto que si bien en puntos tales como la adaptación al medio ambiente natural que exhiben edificios o herramientas, o en el punto conexo sobre oficios tradicionales como el de carpintero, es posible coincidir en líneas generales, es algo muy diferente afirmar, por ejemplo, que el "ambiente humano [...] [y] sus relaciones mutuas" eran en realidad "adecuados e inevitables". A mi entender, esto significa abandonarse a una nostalgia característicamente industrialista o urbana, una versión tardía del medievalismo, con sus apegos a una sociedad feudal "adaptada". Si hay algo cierto en "la comunidad orgánica", es que siempre está muerta.

[17] F. R. Leavis y Denys Thompson, *Culture and Environment: The Training of Critical Awareness*, Londres, 1933, p. 87.
[18] *Ibid.*, p. 91.
[19] *Ibid.*, pp. 68-69.
[20] *Ibid.*, pp. 91-92.

Su período, en el mito contemporáneo, es el siglo XVIII rural; pero para Goldsmith, en *The Deserted Village* (1770), había desaparecido; para Crabbe, en *The Village* (1783), apenas era "adecuada e inevitable"; para Cobbett, en 1820, había desaparecido desde su infancia (es decir, existía en la época en que escribían Goldsmith y Crabbe); para Sturt, estuvo presente hasta bien entrado el siglo XIX; para mí (si se me permite que me sume a la lista, dado que nací en una aldea y una familia con muchas generaciones de jornaleros agrícolas), existía o existían los aspectos mencionados, las destrezas laborales heredadas, la calmosa charla tradicional, la continuidad del trabajo y el tiempo libre en la década de 1930. Lo que se observa y es sustancial cuando se sopesa correctamente es una importante tradición de experiencia social y productiva que se desarrolló a partir de ciertas condiciones largamente persistentes. Es útil contrastarla con las dificultades de una riqueza comparable de ajuste a las condiciones urbanas y fabriles, cuya experiencia es mucho más breve. Pero es engañoso hacer este contraste sin hacer otros, y necio y peligroso excluir de la llamada sociedad orgánica la penuria, la pequeña tiranía, la enfermedad y la mortalidad, la ignorancia y la inteligencia frustrada que también se contaban entre sus ingredientes. No se trata de contraponer desventajas materiales a ventajas espirituales; lo único que enseña esa comunidad es que la vida es un todo continuo; lo que cuenta es el complejo en su totalidad. "Lo que habitualmente se describe como Progreso" guardó el espíritu y la sangre.

El defecto intelectual fundamental de formulaciones como la de *Culture and Environment* consiste, curiosamente, en tomar fragmentos por todos. Un juicio detallado válido se desarrolla con demasiada rapidez hasta convertirse en un bosquejo persuasivo. La propensión a reducir la experiencia a la mera evidencia literaria es comúnmente tentadora. *Middletown* es un libro alarmante; muchas publicidades y muchos periódicos son baratos y detestables. Pero, ¿no construimos con excesiva desenvoltura, a partir de esa evidencia, una versión desdeñosa de la existencia de nuestros contemporáneos, que nos veríamos en apuros para verificar en la vida, aunque podemos demostrarla con bastante facilidad –o al menos así parecería– en la letra impresa? ¿Es verdad, por ejemplo, que para "el jornalero moderno, el oficinista moderno, el obrero fabril moderno" todo su trabajo "carece de sentido", salvo como un medio para ganar dinero? ¿Es verdad que "todos los usos que puede dar" a su tiempo libre son casi íntegramente "descreación"? ¿Es verdad que "el ciudadano moderno" apenas sabe "cómo llegan a él las cosas imprescindibles de la vida"? Lo que sí es cierto, diría por mi parte, es que ha surgido una serie de nuevos tipos de trabajo insatisfactorio; una serie de nuevos tipos de esparcimiento barato; y una serie de nuevos tipos de división social. A ellos deben contraponerse una cantidad de nuevos tipos de trabajo satisfactorio; algunas mejoras evidentes y nuevas oportunidades en educación; ciertas clases importantes y novedosas de organización social. El equilibrio entre todos éstos y otros factores debe establecerse con más fineza de lo que permite el mito.

La razón que tengo para plantear estas observaciones con respecto a la obra de Leavis, cuando podría haberlas planteado igualmente en relación con otras en las que el mito es más palpable y, de tiempo en tiempo, sentimentalmente más engañoso, es que, en el caso de aquél, estos elementos llegaron a mezclarse de manera inextricable, según parece, con la defensa de propuestas educativas muy

valiosas. En *Culture and Environment* se expresan algunas reservas: "debemos estar en guardia contra las soluciones simples [...] no puede haber una mera vuelta atrás [...] el recuerdo del viejo orden debe ser el principal estímulo para crear uno nuevo".[21] Estas reservas son útiles y sirven para introducir el acento primordial puesto en una educación que procure controlar las fuerzas desintegradoras y empobrecedoras, tanto mediante una capacitación "defensiva" directa como por la formación positiva en la experiencia que la literatura está calificada para brindar. El desarrollo y la ampliación de esa educación son tan vitales que uno lamenta que en esta defensa se incluyan conclusiones y actitudes sociales que, para decir lo menos, son dudosas. El argumento debe referirse a una observación anterior sobre la naturaleza de la "minoría". Leavis podría replicar razonablemente, a lo que escribí allí, que ver la literatura como una especialidad entre otras es no ver la literatura en absoluto. Yo coincidiría con esto. Pero lo que trato de resaltar es que, en la obra de continuidad y cambio, y justamente debido a los elementos de desintegración, no podemos hacer de la experiencia literaria la única prueba, y ni siquiera la prueba central. Yo diría que no podemos siquiera poner el principal acento en la "minoría", porque la idea de la minoría consciente no es en sí misma más que un síntoma defensivo contra los peligros generales. Cuando Eliot combina la idea de una cultura minoritaria con su rechazo de las ideas de democracia, se ubica en un terreno más coherente, aunque sin duda también más acre. Leavis, tras haber establecido la conexión crucial entre todo un modo de vida y la capacidad de tener una experiencia literaria valiosa, está con seguridad atado, en lo que se refiere a todo lo que supere las medidas defensivas inmediatamente necesarias, a una concepción del desarrollo de la sociedad y la totalidad de su modo de vida que encarne más adecuadamente esos tipos de experiencia. No se trata tanto de anunciar una lealtad política como, antes bien, de declarar, en toda nuestra experiencia social, que "esto es más valioso que aquello, que ésta y no aquélla es la dirección en la que tenemos que encaminarnos". Las dificultades son evidentes, pero sospecho que se agravan hasta lo imposible debido a la continua fidelidad a un bosquejo de historia que tiende a sugerir que "lo que habitualmente se describe como Progreso" es casi por completo declinación.

Tal como interpreto la obra ulterior de Leavis, éste decidió concentrarse, por un lado, en acciones defensivas persistentes, y por el otro, el de la crítica, en recrear todo lo que le fuera posible. Como obra de una vida (y hasta ahora inconclusa), ha sido un logro fundamental. Otros se ocuparon de la crítica de la prensa popular, la publicidad, el cine, etc., que hoy es casi un lugar común. Leavis, de manera mucho más valiosa, prosiguió con la crítica de algunas de sus aparentes alternativas: la prensa "mejor", los libros "mejores". También se acercó mucho más, en particular en su defensa de Lawrence, a reconocer importantes elementos de la sociedad posindustrial inglesa, que los bosquejos de *Culture and Environment* pasaban por alto. En sus comentarios sobre Bunyan, Dickens y Mark Twain, suscribió con la experiencia social real y general un compromiso teórico más positivo de lo que parecía admitir el concepto de una minoría defensiva (cuya experiencia social proviene sobre todo del pasado). Ha atacado lo que llama la dominación del mundo de las letras inglesas por un pequeño grupo interrelacio-

[21] *Ibid.*, pp. 96-97.

nado y redujo a su impotencia correspondiente la concepción habitual de una minoría superior que, casualmente, coincide con una clase social en particular. Al mismo tiempo, siguió atacando la versión marxista de una alternativa social: intelectualmente, con el argumento de su abstracción; socialmente, según la naturaleza de su realización en Rusia. Todo esto le granjeó muchos enemigos, pero no lo apartó de su rumbo. Y hoy no se trata tanto de evaluar la obra de su vida como de establecer el valor de las direcciones en que fue precursor. Sólo puedo decir, como conclusión, que las propuestas educativas extremadamente valiosas y los importantes y esclarecedores juicios locales, que son verdaderas conquistas, deben contraponerse a las pérdidas, algunas de las cuales son serias. El concepto de una minoría cultivada, opuesta a una masa "descreada", tiende a generar, en su afirmación, una arrogancia y un escepticismo perjudiciales. El concepto de un pasado completamente orgánico y satisfactorio, que debe contraponerse a un presente desintegrado e insatisfactorio, tiende en su ignorancia de la historia a negar la experiencia social real. La capacitación cultural debería ser en esencia una capacitación en la democracia, que tiene que ser una capacitación en los juicios directos. No obstante, los elementos contingentes del mito condujeron, en su peor aspecto, a un autoritarismo pseudo aristocrático, y en el mejor, a un escepticismo habitual que se mostró muy intolerante con cualquier compromiso social contemporáneo. La distinción de Leavis como crítico, y su distinción similar como maestro, están fuera de discusión. Pero si se pretende insistir en la distinción, será tanto más necesario comprender las inadecuaciones y los peligros de lo que hoy es el dogma de la "cultura minoritaria".

Una nota sobre "orgánico"

Pocas palabras inglesas presentan más dificultades que *"organic"* ["orgánico"], que tiene una vasta y complicada historia semántica. El griego οργανον significó en un principio "herramienta" o "instrumento", y οργανικος era equivalente a nuestro "mecánico". Pero existía un sentido derivado de "órgano físico" (el ojo, un "instrumento para ver"), sobre el cual se hizo ulteriormente toda la asociación con los seres vivos. En inglés, *"mechanical"* y *"organical"* son sinónimos en el siglo XVI, pero en el siglo XVIII comienzan a predominar las referencias físicas y biológicas. Más adelante, Burke y Coleridge comienzan a usar *"organic"* para describir instituciones y sociedades, y uno de los sentidos de *"mechanical"* (= "artificial") se utiliza para establecer un contraste hoy conocido. El contraste se extiende luego a la familia misma de "órgano": "órgano" = "órgano de los sentidos", lo que da origen a palabras de alabanza como "orgánico" y "organismo", mientras que "órgano" = "instrumento" produce "organizar" y "organización". Burke empleaba "orgánico" y "organizado" como sinónimos, pero a mediados del siglo XIX es corriente oponerlos (sociedad "natural" versus sociedad "planificada", etc.).

Hay cinco razones aparentes por las que "orgánico" se popularizó: para destacar una idea de "totalidad" en la sociedad; para resaltar el crecimiento de un "pueblo", como en el caso de los nacionalismos en ascenso; para subrayar el "crecimiento natural", como en "cultura", con una referencia particular al cambio y la adaptación lentos; para rechazar las versiones "mecanicistas" y "materialistas" de la

sociedad; para criticar el industrialismo, en favor de una sociedad "en estrecho contacto con los procesos naturales" (esto es, la agricultura). La gama es demasiado amplia y tentadora para explorarla de manera simple, y la palabra es utilizada hoy comúnmente por escritores de opiniones completamente opuestas: por ejemplo, los marxistas que hacen hincapié en un "Estado total y constituido"; los conservadores, en "una sociedad y una tradición en lenta adaptación"; los críticos de la producción maquinista, en "una sociedad preponderantemente agrícola"; Bertrand Russell, por su parte, insiste en "una sociedad preponderantemente industrial": "cuando se nos exhorta a hacer que la sociedad se «organice», nuestros modelos deben derivarse directamente de la maquinaria, dado que no sabemos cómo hacer de la sociedad un animal viviente" (*Prospects of Industrial Civilization*). Como mínimo, esta complejidad indica la necesidad de cautela al usar la palabra sin una definición inmediata. Tal vez todas las sociedades sean orgánicas (esto es, totalidades constituidas), pero algunas son más orgánicas (agrícolas/industrializadas/conservadoras/planificadas) que otras.

Capítulo 5
MARXISMO Y CULTURA

I

Marx fue contemporáneo de Ruskin y George Eliot, pero la interpretación marxista de la cultura no tuvo amplia vigencia en Inglaterra hasta la década de 1930. William Morris había unido la causa del arte con la causa del socialismo, y su socialismo era del tipo marxista revolucionario. Pero los términos de su posición eran anteriores, una herencia de la tradición general que llegó a él a través de Ruskin. Como dijo a los mineros de Northumberland en 1887: "Aun cuando supongamos que no entendió que había una razón definida en la economía y que todo el sistema podía cambiarse [...], por lo menos se rebelaría contra él".[1]

El razonamiento económico y la promesa política le venían del marxismo; la rebelión general se planteaba en términos más antiguos.

El propio Marx esbozó pero nunca desarrolló plenamente una teoría cultural. Sus comentarios casuales sobre literatura, por ejemplo, son los de un hombre culto e inteligente de su época, y no lo que hoy conocemos como crítica literaria marxista. De vez en cuando, su extraordinario discernimiento social amplía un comentario, pero uno nunca siente que esté aplicando una teoría. El tono de su discusión de estas materias no sólo suele ser poco dogmático, sino que Marx también se apresura a moderar, ya sea en la teoría o la práctica literarias, lo que sin duda considera como una extensión mecánica excesivamente entusiasta de sus conclusiones políticas, económicas e históricas a otros tipos de hechos. El tono de Engels, por lo común menos cauteloso, es similar. Esto no significa decir, desde luego, que Marx no tuviera confianza en la extensión final de esas conclusiones o el perfeccionamiento de su bosquejo. Lo que ocurre, simplemente, es que su genio

[1] William Morris, en *Newcastle Chronicle*, 12 de abril de 1887; citado en E. P. Thompson, *William Morris, Romantic to Revolutionary*, Londres, 1955, p. 522 [traducción castellana: *William Morris: de romántico a revolucionario*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim/Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1988].

reconocía la dificultad y la complejidad y que su disciplina personal consistía en disciplinarse a los hechos.

El bosquejo trazado por Marx, que demostró ser tan fructífero e importante, aparece con la mayor claridad en el prefacio a su *Critique of Political Economy* (1859):

> En la producción social que llevan adelante, los hombres entran en relaciones definidas que son necesarias e independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a una fase definida de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La suma total de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se elevan las superestructuras jurídica y política y a la que corresponden formas definidas de conciencia social. El modo de producción en la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia sino, al contrario, su existencia social la que determina su conciencia. [...] Con el cambio de la base económica, toda la inmensa superestructura se transforma más o menos rápidamente. Al considerar dichas transformaciones, siempre debe distinguirse entre la transformación material de las condiciones económicas de producción que puede determinarse con la precisión de las ciencias naturales, y la transformación jurídica, política, religiosa, estética o filosófica; en síntesis, las formas ideológicas en las que los hombres toman conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo.[2]

La distinción mencionada es, naturalmente, de gran importancia. Aun cuando aceptemos la fórmula de la estructura y la superestructura, tenemos la afirmación de Marx de que los cambios en esta última están necesariamente sujetos a un modo diferente y menos preciso de investigación. Las calificaciones verbales de su texto refuerzan este punto: "determina el carácter *general*", "se transforma *más o menos rápidamente*". La superestructura tiene que ver con la conciencia humana y ésta es, por fuerza, muy compleja, no sólo a causa de su diversidad, sino también porque siempre es histórica: en cualquier momento dado, incluye continuidades con respecto al pasado, así como reacciones al presente. En rigor, Marx considera a veces la ideología como una falsa conciencia: un sistema de continuidades que, de hecho, ha sufrido el trabajo de zapa del cambio. En *The Eighteenth Brumaire* escribe lo siguiente:

> Sobre las distintas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de la existencia, se eleva toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, hábitos de pensamiento y concepciones de la vida, diversos y de configuraciones singulares. Toda la clase los produce y modela a partir de su base material y de las condiciones sociales correspondientes. La unidad individual hacia la que se encaminan a través de la tradición y la educación puede imaginar que constituyen las verdaderas razones y las premisas de su conducta.[3]

[2] Karl Marx, "Preface", en *Critique of Political Economy*, traducción de Stone, pp. 11 y siguientes [traducción castellana: *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*, Córdoba (Argentina), Pasado y Presente, 1972].

[3] Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, traducción de Leon, 1898, p. 24 [traducción castellana: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1971].

Así, si una parte de la superestructura es pura racionalización, la complejidad del conjunto aumenta aun más.

Este reconocimiento de la complejidad es el primer control en cualquier intento válido de elaborar una teoría marxista de la cultura. El segundo, más polémico, es una comprensión de la fórmula de la estructura y la superestructura. En Marx, esta fórmula es definida, pero tal vez como algo que no es más que una analogía. Cuando damos con este comentario de Engels, es preciso sin duda reconsiderar las cosas:

> De acuerdo con la concepción materialista de la historia, el elemento determinante en la historia es, *en última instancia*, la producción y reproducción en la vida real. Ni Marx ni yo afirmamos nunca otra cosa. Por lo tanto, si alguien tergiversa esa afirmación para hacerle decir que el elemento económico es el *único* determinante, la transforma en una frase abstracta, absurda y sin sentido. La situación económica es la base, pero los distintos elementos de la superestructura –formas políticas de la lucha de clases y sus consecuencias, constituciones establecidas por la clase triunfante luego de una batalla exitosa, etc., formas del derecho e, incluso, además, los reflejos de todas estas luchas reales en la mente de los combatientes: teorías políticas, jurídicas y filosóficas, ideas religiosas y su desarrollo ulterior en sistemas de dogmas– también ejercen su influencia sobre el rumbo de las luchas históricas y en muchos casos predominan en la determinación de su *forma*. Hay una interacción de todos estos elementos, en la cual, en medio de la *multitud* incesante de accidentes (esto es, cosas y hechos cuya conexión interna es tan remota o imposible de probar que la consideramos ausente y podemos hacer caso omiso de ella), el elemento económico se afirma finalmente como necesario. De otro modo, la aplicación de la teoría a cualquier período de la historia que uno eligiera sería más sencilla que la solución de una simple ecuación de primer grado.[4]

Aquí se insiste una vez más en la complejidad, pero como resultado de ello mengua la utilidad de la fórmula utilizada por Marx. La estructura y la superestructura, como términos de una analogía, expresan a la vez una relación absoluta y una relación fija. Pero la realidad que Marx y Engels reconocen es menos absoluta y menos clara. Engels introduce virtualmente tres niveles en ella: la situación económica, la situación política, el estado de la teoría. No obstante, cualquier fórmula en términos de niveles, como en términos de estructura y superestructura, hace poca justicia a los factores del movimiento que el marxismo, por esencia, debe comprender. Llegamos a un modelo diferente, en el que la realidad se ve como un campo muy complejo de movimientos, dentro del cual las fuerzas económicas se revelan en definitiva como el elemento organizador.

Engels emplea la palabra "interacción", pero esto no implica renuncia alguna a los títulos en favor de la primacía económica. En *The Development of the Monist Theory of History* (1895), Plejanov plantea con claridad el argumento:

> La interacción existe [...], no obstante, *por sí misma* no explica nada. A fin de

[4] Friedrich Engels, carta a J. Bloch del 21 de septiembre de 1890, en *Selected Correspondence*, p. 475 [traducción castellana en Karl Marx y Friedrich Engels, *Correspondencia*, Buenos Aires, Problemas, 1947].

entenderla, debemos verificar los atributos de las fuerzas interactuantes, y esos atributos no pueden encontrar su explicación última en el hecho de la interacción, por mucho que cambien por obra de ella. [...] Las cualidades de las fuerzas interactuantes, los atributos de los organismos sociales que se influyen recíprocamente, se explican a largo plazo por la causa que ya conocemos: la estructura económica de esos organismos, que es determinada por el estado de sus fuerzas productivas.[5]

Plejanov admite que hay "leyes específicas [...] en el desarrollo del pensamiento humano"; los marxistas, por ejemplo, no identificarán "las leyes de la lógica con las leyes de la circulación de mercancías". Todo lo que un marxista negará es que las "leyes del pensamiento" sean la causa primera del desarrollo intelectual; la causa primera es el cambio económico. Plejanov prosigue:

Las personas sensibles pero poco inteligentes se indignan con la teoría de Marx porque toman su primera palabra como la última. Marx dice: al explicar al *sujeto*, veamos qué relaciones recíprocas entablan las personas bajo la influencia de la necesidad *objetiva*. Una vez conocidas esas relaciones, será posible cerciorarse de cómo se desarrolla la autoconciencia humana bajo su influencia. [...] La psicología se adapta a la economía. Pero esta adaptación es un proceso complejo [...] por un lado las "leyes de hierro" del movimiento de la "cuerda" [...] por el otro, sobre la "cuerda" y justamente gracias a su movimiento, surge el "atuendo de vida" de la ideología.[6]

Desde luego, Plejanov busca aquí (no del todo exitosamente) un modelo más satisfactorio que la estructura y la superestructura. Conoce la reserva de Marx sobre el estudio de las ideas, y admite:

Mucho, muchísimo nos resulta aún oscuro en esta esfera. Pero hay aun más cosas oscuras para los idealistas y más para los eclécticos, que pese a ello nunca entienden la significación de las dificultades con que se topan e imaginan que siempre podrán zanjar cualquier cuestión con la ayuda de su conocida "interacción". En realidad, nunca zanjan nada; no hacen sino esconderse detrás de las dificultades con que tropiezan.[7]

Hay entonces una interacción, pero que no puede entenderse positivamente a menos que se reconozca la fuerza organizadora del elemento económico. Una teoría marxista de la cultura reconocerá la diversidad y la complejidad, tomará en cuenta la continuidad dentro del cambio, dará cabida al azar y ciertas autonomías limitadas pero, con estas reservas, considerará la existencia de la estructura económica y las relaciones sociales correspondientes como la cuerda guía sobre la cual se teje una cultura y mediante cuyo seguimiento ésta debe entenderse. Esto, todavía un énfasis más que una teoría objetivada, es lo que los marxistas de nuestro siglo recibieron de su tradición.

[5] G. V. Plejanov, *The Development of the Monist Theory of History*, en *In Defence of Materialism*, traducción de A. Rothstein, Londres, 1947, v, p. 207 [traducción castellana: *La concepción monista de la historia*, en *Obras escogidas*, t. 1, Buenos Aires, Quetzal, 1964].

[6] *Ibid.*, pp. 233 y 237.

[7] *Ibid.*, p. 237.

II

En los últimos treinta años, los escritos marxistas en Inglaterra fueron muy variados tanto en calidad como en oportunidad. Los escritos políticos de la década de 1930 eran primordialmente una respuesta a las condiciones reales de Inglaterra y Europa, más que un desarrollo consciente de los estudios marxistas. Las condiciones justificaban la respuesta, aun en los casos en que ésta no era del todo adecuada. Pero el resultado fue que muchos lectores ingleses conocieron la teoría marxista en textos que en realidad eran locales y temporales, tanto en afiliación como en intención. Desde luego, a partir de ellos fue posible recopilar el tipo de galería de tontos que no puede faltar en ningún movimiento general. No me parece que esta especie de marcación de presas sea un justo tratamiento del marxismo como tal, pero de todos modos es bueno que los marxistas recuerden que se cometieron muchos errores, menos fáciles de perdonar debido al tono de infalibilidad dogmática que caracterizó algunos de los escritos más populares. Una antología de ensayos como *The Mind in Chains* fue siempre de calidad despareja, pero lo que hoy la marca con mayor claridad es su carácter circunstancial: justamente lo mismo que en su momento debe haber parecido una garantía de su sentido de la realidad. En la introducción de esa obra se nos dice que la "creencia que atraviesa como una espina dorsal este libro"[8] es la conclusión de R. E. Warner:

> *El capitalismo ya no puede dar ningún uso a la cultura.* Por un lado, su estancamiento material hace que el proceso productivo requiera cada vez menos estudiosos, científicos y técnicos. Por el otro, como ya no puede representarse como una fuerza progresista, el capitalismo ha dejado de promover el respaldo de los ideales generales de la cultura y el progreso.[9]

El argumento general es conocido, pero las capacidades de recuperación del capitalismo, aunque en rigor sólo fueran temporarias, fueron sin lugar a dudas subestimadas, con el resultado de que todo un conjunto de actitudes, derivadas de la experiencia de la depresión, se derrumbó cuando la situación económica cambió. Casi todos los tipos de profecías políticas han sido equivocados, pero la pretensión marxista de gozar de un discernimiento especial en lo que se refiere a la vida y la muerte de un sistema económico hace que resulte menos fácil admitir el error. En general, declaraciones como la antes citada no fueron reformuladas ni revisadas, sino simplemente abandonadas.

No obstante, el argumento general de Warner sobre la cultura es razonable:

> El progreso de la cultura depende del progreso de sus condiciones materiales; y, en particular, la organización social de cualquier período de la historia limita las posibilidades culturales de ese período. No obstante, a lo largo de toda la historia hay una interacción constante entre la cultura y la organización social. La cultura, es cierto, no puede ir más allá de lo posible, pero la organización social puede ir a la zaga, y lo hace, de lo que desde el punto de vista cultural es tanto posible como deseable. Hay una continuidad entre distintas formas de organiza-

[8] Cecil Day Lewis (comp.), *The Mind in Chains*, Londres, 1937, p. 15.
[9] *Ibid.*, p. 24.

ción social y distintas formas de cultura, pero la continuidad cultural es más pronunciada porque, por un lado, es más fácil imaginar posibilidades que llevarlas a la práctica, y además porque el cambio y el progreso de la sociedad siempre fueron resistidos el mayor tiempo posible por las personas interesadas que, ubicadas por el momento en la cima, saben que perderán con cualquier reajuste en el conjunto. Comprobamos que, en los períodos de la historia en que es necesario un cambio de organización social, la cultura entra en conflicto con las venerables normas de la sociedad, normas que, de paso, fueron exaltadas y debidamente honradas por la cultura del pasado, pero que demuestran ser inadecuadas y nada estimulantes para un mayor adelanto en el futuro.[10]

Esto es obviamente pertinente para el desarrollo de las ideas y los sentimientos, descripto hasta aquí, que nos dio los significados modernos de "cultura". Pero no estoy seguro de que se trate efectivamente de una interpretación marxista. Si bien reconoce la base material de la cultura, parece estar muy cerca de una definición arnoldiana en la cual esa cultura puede adelantarse a la organización económica y social y encarnar idealmente el futuro. He advertido este matiz en muchos ingleses que escriben como marxistas. Una tradición esencialmente procedente de los románticos y transmitida por Arnold y Morris, se complementa con ciertas frases tomadas de Marx, mientras sigue funcionando según los viejos criterios. Gran parte de los escritos "marxistas" de la década de 1930 eran en realidad la antigua protesta romántica de que en la sociedad contemporánea no había lugar para el artista y el intelectual, con la nueva cláusula subsidiaria de que los trabajadores estaban a punto de poner fin al viejo sistema e instalar el socialismo, que *a posteriori* podría darles cabida. Las protestas correlativas contra la desocupación, la pobreza y el fascismo eran genuinas; pero la transferencia de la causa de los trabajadores a la causa de los intelectuales siempre corrió el riesgo de frustrarse: ya fuera porque estos últimos encontraban un lugar de otra manera, ya porque la causa de los primeros afirmaba su primacía y se movía en direcciones no tan inmediatamente aceptables o favorables. Al ver el marxismo literario de la década de 1930, en sus aspectos generales, como un nuevo caso de la "identificación negativa" descripta con referencia a Gissing, tengo desde luego la ventaja de la visión retrospectiva: una de las características de esa identificación es que se rompe en momentos de verdadera crisis social para transformarse, como reacción, en una indiferencia hacia la política, una retractación y, a veces, un ataque violento contra la causa que se ha abandonado. Como creo que ésta es una ley y que sus acciones están sometidas a las inmensas presiones de la sociedad, no quiero enumerar personalidades. Sólo señalo el hecho de que la "cultura" no estaba tan por delante ni tan firmemente asociada con el futuro como se creía entonces.

Crisis and Criticism (1937), de Alick West, contiene una descripción de la continuidad entre las ideas románticas y las marxistas. El autor dice lo siguiente:

> La crítica romántica fue un gran logro. Su concepción de las relaciones sociales como constituyentes de la belleza en el arte, de un conflicto y un antagonismo en esas relaciones y del mismo conflicto reconciliado en el arte, de la poesía como la voz de la humanidad contra la opresión y la injusticia y del deber de los poetas

[10] *Ibid.*, pp. 21-22.

de cooperar para ponerles fin, son ideas del más alto valor. En vez de abusar de ellas, divorciarlas de su significado social o preservar únicamente su idealismo, debemos usarlas. No podemos usarlas simplemente tal como están, a causa de su idealismo. Como antes se señaló, los poetas románticos fueron, en sus circunstancias específicas, incapaces de dar un significado material a sus concepciones sociales. [...] Por lo tanto, las relaciones sociales que constituyen la belleza en el arte no son, en la crítica romántica, las relaciones sociales reales, sino la concepción de las relaciones.[11]

Sin duda es cierto que las abstracciones del Arte y la Cultura fueron un sustituto de relaciones sociales satisfactorias, tanto en el arte mismo como en la vida en general. También es cierto que la debilidad más notoria de la tradición ulterior fue que no logró encontrar ninguna fuerza social adecuada por medio de la cual la "realidad superior" del Arte y la Cultura pudiese establecerse y mantenerse. A partir de su análisis, West sostiene que Marx transformó el idealismo romántico, dándole el contenido de las relaciones sociales materiales. Es verdad al menos que Morris, gracias a la enseñanza de Marx, encontró lo que consideraba una fuerza social adecuada a estos fines en la lucha de la clase obrera por el socialismo. No obstante, ésta no es necesariamente la manera marxista de plantear la cuestión. En un reciente tratamiento marxista de Morris, E. P. Thompson escribe:

Si bien esta comprensión dialéctica del cambio, el crecimiento y la declinación estuvo constantemente presente en sus escritos, él siempre veía el desarrollo económico y social del hombre como un proceso dominante y tendía a sugerir que las artes eran pasivamente dependientes del cambio social. [...] Morris no hizo suficiente hincapié en el papel *ideológico* del arte, su agencia activa en el *cambio* de los seres humanos y la sociedad en su conjunto, su intervención en la historia del hombre dividida en clases.[12]

La cuestión es muy ardua, pero sin duda es sorprendente hallar a un marxista que critica a Morris por ver "siempre [...] el desarrollo económico y social del hombre como un proceso dominante". Por lo común se supuso que era esto, precisamente, lo que Marx enseñaba y la posición que los marxistas querían defender. Uno había entendido que las artes *eran* "dependientes del cambio social"; pero tal vez la diferencia estribe en que son "*pasivamente* dependientes". Morris señaló a veces que la causa del arte debe esperar el triunfo del socialismo, y esto (aunque es puramente un argumento mental: de todos modos, sigue produciéndose arte de uno u otro tipo) bien puede ser un error. Pero, ¿error en qué sentido? ¿En el sentido de que el arte no está sujeto a una ecuación tan simple, como diría la mayoría de los no marxistas? ¿Que el buen arte puede producirse tanto en la lucha como en el triunfo, que los marxistas ingleses, por razones obvias, parecen querer alcanzar? El argumento sólo tiene interés general en sus conexiones con la posición marxista básica. El "proceso dominante" de Morris, criticado por Thompson, es con seguridad la "base real" de Marx, que "determina la conciencia". Engels habló de "los reflejos de todas estas luchas reales en la mente de los combatientes"; según una lectura marxista, el arte es sin duda uno de esos

[11] Alick West, *Crisis and Criticism*, Londres, 1937, pp. 88-89.
[12] E. P. Thompson, *William Morris...*, *op. cit.*, pp. 770 y 763.

reflejos. Éstos, decía Engels, "ejercen su influencia sobre el rumbo de las luchas históricas y en muchos casos predominan en la determinación de su *forma*". "Pero sólo de la forma",[13] insiste Ralph Fox en *The Novel and the People*, otra visión marxista de la literatura. ¿En qué sentido marxista, entonces, tiene el arte esta "agencia activa en el *cambio* de los seres humanos y la sociedad en su conjunto"? Marx y Engels no negaron el efecto de los "reflejos" en la situación integral, pero que uno de ellos –el arte– pudiera intervenir para cambiar a "los seres humanos y la sociedad en su conjunto" es muy poco coherente con el tipo de elementos que destacaban. El hecho de que el arte tenga esa función es, sin embargo, un lugar común de la actitud romántica: el poeta como legislador. Empero, habíamos creído entender en West que ésta era una actitud idealista basada en la ignorancia de la realidad social. Ciertamente parece pertinente preguntar a los marxistas ingleses que se interesaron en las artes si de ese modo el romanticismo no absorbe a Marx, en vez de que Marx transforme el romanticismo. Lo que uno preferiría que sucediera es una cuestión opinable. No obstante, de una u otra manera, habrá que aclarar la situación. O bien las artes dependen pasivamente de la realidad social, una proposición que me parece corresponder al materialismo mecanicista o a una interpretación errónea vulgar de Marx. O bien las artes, como creadoras de la conciencia, determinan la realidad social, la proposición que en ocasiones formularon los poetas románticos. O bien, para terminar, las artes, aunque en última instancia dependan, junto con todo lo demás, de la estructura económica real, actúan en parte reflejando esa estructura y su realidad correspondiente y en parte afectando las actitudes con respecto a la realidad, para secundar *u obstruir* la tarea constante de cambiarla. Considero confusas las teorías marxistas de la cultura porque me parece que, en diferentes oportunidades y diferentes autores, se valen de todas estas proposiciones según sea la necesidad.

Es evidente que muchos escritores ingleses dedicados al tema de la cultura que también son, políticamente, marxistas parecen preocuparse, sobre todo, por elaborar un argumento favorable a su existencia y sostener que es importante, contra una conocida reacción del marxismo que había instaurado la idea de que Marx, con su teoría de la estructura y la superestructura, había rebajado el valor asignado hasta entonces a la creación intelectual e imaginativa. Es indudable que entre quienes se prepararon para criticar a Marx ha habido una muy escandalosa ignorancia de lo que escribió, y el término "superestructura" se puso en boca de todos como una especie de mala palabra, con implicaciones absolutamente ridículas. El prejuicio político, naturalmente, tuvo su papel en ello. No obstante, no entiendo cómo puede negarse que Marx, en un sentido, rebajó en efecto el valor de ese trabajo: no es que omitiera respetarlo y considerarlo un gran logro humano, de suma importancia, pero sí es cierto que negó lo que hasta entonces había sido una creencia habitual, a saber, que era el tipo de trabajo que decidía el desarrollo humano: "no es la conciencia de los hombres la que determina su existencia sino, al contrario, su existencia [...] la que determina su conciencia". El carácter escandaloso de esta afirmación, para pensadores y artistas que se habían acostumbrado a pensar en sí mismos como pioneros de la humanidad, fue real;

[13] Ralph Fox, *The Novel and the People*, Londres, 1937, p. 22 [traducción castellana: *La novela y el pueblo*, Madrid, Akal, 1975].

significaba un cambio de estatus comparable al aplicado por Darwin a los hombres en general. Parecería que, en el tema de la cultura, gran parte del desarrollo ulterior del marxismo fue determinado por esa reacción. Era preciso demostrar que los marxistas atribuían un alto valor a la cultura, aunque otros pensadores creían innecesaria, por lo menos, la prueba de que ésta era importante. Otras personas con diferente formación siguen considerando sorprendente que el libro marxista convencional sobre literatura, por ejemplo, comience con una prueba de que ésta es valiosa: yo nunca tuve ninguna duda de ello, y esto me recuerda que Mill hizo la misma observación a los utilitarios. Pero si bien algunos de esos escritos sólo pueden entenderse en tales términos, la necesidad de una teoría de la cultura era manifiesta, desde luego, en la medida en que el marxismo se convertía en un gran movimiento interpretativo y activo. Se consideraba que no sólo había que interpretar en términos marxistas la cultura pasada y presente, sino que también debía predecirse la cultura futura (tarea que alcanzó gran preponderancia, aunque es dudoso que fuera plenamente marxista). En Inglaterra, el trabajo se refirió sobre todo a la literatura, y es preciso que examinemos su naturaleza.

Por lo común, la teoría parte de la naturaleza del lenguaje, como lo hace aquí West: "El lenguaje [...] se desarrolló como una forma de organización social. La literatura como arte prosigue ese desarrollo. Da vida al lenguaje; sostiene la actividad social de la cual éste, en su existencia misma, es la creación y el creador".[14]

Aquí se nos involucra al mismo tiempo en la cuestión extremadamente complicada de los orígenes del lenguaje. West se apoya en Noire, Paget y Marr; Caudwell, en *Illusion and Reality*, en la aserción, que parece proceder de Darwin vía Paget, pero también de De Laguna. La teoría lingüística es a la vez muy especializada y muy controvertida, y la cuestión de los orígenes es hasta cierto punto necesariamente especulativa. Es fácil aceptar un énfasis general en el carácter social del lenguaje, y parecería que, en la práctica, éste funciona efectivamente como una forma de organización social y que lo que representa es más una actividad que un mero depósito. Pero el final del argumento de West ya se supone en los sentidos especiales y sumamente controvertidos en que interpreta "organización" y "actividad". El autor continúa:

> La fuente del valor en la obra literaria es la energía y actividad sociales que hacen de la visión del escritor una prolongación del desarrollo de la facultad de ver, de su uso del lenguaje una prolongación de [...] la facultad de hablar; y no simplemente el uso por parte del consumidor de lo que la sociedad ya ha producido. Nuestra percepción de ese valor es la estimulación en nosotros de esas mismas energía y actividad sociales.[15]

Esto es decir mucho menos de lo que parece. No puedo imaginar a nadie a quien sorprendieran las frases del medio. Y una vez más, el final del argumento se supone en la forma de las palabras. Puesto que West puede ahora proseguir: "El valor de la literatura surge del hecho de que continúa y cambia la organización de

[14] A. West, *Crisis and Criticism*, *op. cit.*, p. 114.
[15] *Ibid.*, p. 133.

la energía social; percibimos el valor a través del despertar de ese mismo tipo de energía en nosotros".[16]

Y a partir de esto es fácil identificar la literatura valiosa con lo que procede de la participación en "el grupo y la tendencia más activos de su tiempo" y luego, en términos contemporáneos, con el "movimiento más creativo [...], el socialismo". "Por consiguiente [...], la crítica de nuestra vida, mediante la prueba de si contribuimos a promover el movimiento más creativo de nuestra sociedad, es el único fundamento efectivo de la crítica de la literatura".[17]

Desde aquí hay sólo un paso (aunque West, para ser justos con él, no lo da, e insiste en la realidad del juicio estético) al tipo de crítica literaria que hizo notorio el marxismo: "¿La tendencia de esta obra es o no socialista? ¿Contribuye a promover el movimiento más creativo de la sociedad?", en la que la literatura se define exclusivamente en términos de sus afiliaciones políticas. Es preciso que los marxistas repudien más que nadie esta clase de producto final, tan firmemente en la práctica como en la teoría. Pero es posible advertir cómo se desvirtúa por completo un argumento potencialmente valioso, debido a una presunta necesidad de llegar a ese tipo de conclusión u otra parecida. Se trata, por otra parte, de una conclusión con la cual no parece necesario agobiar a Marx. Es muy obvio que, en el sentido general, la literatura es una actividad social, y el valor radica, en apariencia, en el acceso del escritor a ciertos tipos de energía que parece factible discutir y pueden discutirse en términos directamente literarios (es decir, como una intención convertida en lenguaje) pero que, por acuerdo general, tienen un origen más que literario y se encuentran en todo el complejo de relaciones del autor con la realidad. Lo que carece de demostración es, como mínimo, la identificación de esta energía con la participación en un tipo específico de actividad social o política. Las pruebas positivas, cuando esa clase de energía es manifiesta, sugieren que no existe una ecuación simple.

Christopher Caudwell sigue siendo el más conocido de estos críticos marxistas ingleses, pero su influencia es curiosa. Sus teorías y esbozos fueron ampliamente estudiados, aunque de hecho poco de lo que dice sobre la literatura en concreto tiene algún interés. No sólo se trata de que es difícil confiar en las calificaciones literarias de alguien que puede describir como él lo hace el pasaje del teatro medieval al teatro isabelino,[18] o parafrasear a su manera el verso del "dormir" de *Macbeth*,[19] sino que la mayor parte de su análisis ni siquiera es lo bastante específico para ser erróneo. Por otro lado, es inmensamente prolífico en ideas en un campo de intereses de una amplitud poco común. Hoy resulta bastante difícil saber cuáles de esas ideas pueden calificarse con acierto como marxistas. Una polémica reciente entre marxistas ingleses sobre el valor de la obra de Caudwell reveló una extraordinaria diferencia de opiniones, que van desde la de George Thomson, para quien *Illusion and Reality* es "el primer intento general de elaborar una teoría marxista del arte",[20] con la inferencia de un gran éxito, hasta

[16] *Ibid.*, p. 138.

[17] *Ibid.*, pp. 138-139.

[18] Christopher Caudwell, *Illusion and Reality*, nueva edición, 1946, p. 257 [traducción castellana: *Ilusión y realidad: una poética marxista*, Buenos Aires, Paidós, 1972].

[19] *Ibid.*, p. 214.

[20] George Thomson, "Biographical note", en C. Caudwell, *Illusion and Reality*, *op. cit.*, p. 5.

la conclusión de J. D. Bernal: "La atracción que la obra de Caudwell despertó y todavía despierta entre los intelectuales, en particular los intelectuales literarios, se debe en gran medida a su uso del lenguaje de la ciencia popular".[21] Bernal agrega que las formulaciones de los libros de este autor "son las de la filosofía científica burguesa contemporánea [...] y no las del marxismo".[22] Se trata de una disputa que quien no sea marxista no intentará resolver.

Vale la pena señalar, sin embargo, que el núcleo de la controversia marxista sobre Caudwell es en gran parte el problema discutido en las páginas anteriores. Tiene alguna importancia el hecho de que una serie de escritores, convencidos de la utilidad económica y política del marxismo, se hayan volcado con cierta coherencia, en sus intentos de explicar el trabajo de la "superestructura" y en particular el trabajo imaginativo de las artes, hacia lo que otros marxistas caracterizan como el "embrollo idealista". La dificultad afecta un aspecto fundamental, que puede presentarse mediante la definición que da Caudwell del valor del arte: "El valor del arte para la sociedad consiste en que hace posible una adaptación emocional. En el arte, los instintos del hombre se comprimen en el molde modificado de la realidad, y debido a una organización específica de las emociones así generadas hay una nueva actitud, una adaptación".[23]

Así se describe el proceso de esta adaptación en el artista:

> El artista sufre el asedio constante de nuevos sentimientos hasta ahora no formulados e intenta captar continuamente bellezas y emociones todavía desconocidas; su corazón siente de manera permanente una tensión entre la tradición y la experiencia. Así como el científico es el explorador de nuevos ámbitos de la realidad exterior, el artista descubre constantemente nuevos reinos del corazón. Ambos, por lo tanto, son exploradores, y por eso comparten necesariamente cierta soledad. Pero si son individualistas, no se debe a que sean asociales, sino precisamente a que están desempeñando una tarea social. Sólo son asociales en este sentido, a saber, que se consagran a llevar al mundo social reinos en la actualidad no sociales y, por lo tanto, deben tener un pie en ambos mundos.[24]

A juicio de Caudwell, la controversia fundamental radica en saber qué son estos dos mundos. En *Illusion and Reality* escribió lo siguiente:

> El vínculo entre ciencia y arte, la razón por la cual pueden vivir en el mismo lenguaje, es ésta: el sujeto de la acción es el mismo sujeto de la cognición, el genotipo. El objeto de la acción es el mismo objeto de la cognición, la realidad externa. Como el genotipo es una parte de la realidad, aunque se contraponga a otra parte de ella, ambas interactúan; hay desarrollo; el pensamiento del hombre y la sociedad del hombre tienen una historia.[25]

Parecería indudable, a primera vista, que esta versión del "genotipo" que

[21] J. D. Bernal, en *Modern Quarterly*, nueva serie, vol. 6, n° 4, otoño de 1951, p. 346.

[22] *Ibid.*

[23] Christopher Caudwell, *Studies in a Dying Culture* (1938), reimpresión, Londres, 1948, pp. 53-54 [traducción castellana: *La agonía de la cultura burguesa*, Barcelona, Anthropos, 1985].

[24] Christopher Caudwell, *Further Studies in a Dying Culture*, Londres, 1949, p. 109. [La traducción castellana mencionada en la cita anterior reúne ambos libros. (N. del T.)]

[25] C. Caudwell, *Illusion and Reality, op. cit.*, p. 265.

interactúa con la "realidad externa" está a cierta distancia de Marx, y esto no sólo es así en los primeros escritos de Caudwell sino también en el ensayo tardío sobre la belleza, en la frase acerca de "ambos mundos". En sustancia, en los escritos de este tipo se revaloriza en apariencia la concepción fundamental de Marx sobre la relación entre "la base real" y la "conciencia", y por lo tanto entre estructura y superestructura. El tema surge, en la práctica, como una controversia acerca del papel del arte y, por eso, de la cultura (el trabajo intelectual e imaginativo) en general. Hay una polémica evidente entre los defensores del "realismo" (según las palabras de Engels, una encarnación analítica y sintética de "caracteres típicos en circunstancias típicas", en la que se estima que el "reflejo" adecuado de la realidad es la finalidad del arte) y, por otro lado, quienes agregan a esto una cláusula adicional, como lo hace Gorki en el siguiente párrafo:

> El mito es invención. Inventar significa extraer de la suma de una realidad dada su idea cardinal y encarnarla en una imaginería; así obtenemos el realismo. Pero si a la idea extraída de la realidad dada agregamos completando la idea mediante la lógica de la hipótesis lo deseado, lo posible, y de tal modo complementamos la imagen, obtenemos ese romanticismo que está en la base del mito y es altamente benéfico, en cuanto tiende a provocar una actitud revolucionaria frente a la realidad, una actitud que cambia el mundo de una manera práctica.[26]

Éste, supongo, es el paso del realismo al "realismo socialista", puesto que, al parecer, sólo si "lo deseado, lo posible" es socialista, se generará la "actitud revolucionaria frente a la realidad". El proceso se define mediante la identificación con una adhesión política. De lo contrario, el método podría describirse adecuadamente como "romanticismo socialista", la transformación del idealismo por un contenido material, sobre lo cual escribió West.

La dificultad radica en que aún es preciso definir la fuente de "lo deseado, lo posible". Sigue siendo marxista encontrarla en fuerzas sociales emergentes, que ya son activas y conscientes en el proceso social. Pero en los escritores ingleses hubo una tendencia distinta, la de encontrar "lo deseado, lo posible" en términos de la "energía interna" del individuo, sobre lo cual escribió Caudwell. Esta actitud, si bien puede ser una mejora de Marx, parecería negar su proposición básica sobre la "existencia" y la "conciencia". De hecho, cuando consideramos el intento inglés de elaborar una teoría marxista de la cultura, lo que vemos es una interacción entre el romanticismo y Marx, entre la idea de cultura que es la gran tradición inglesa y la brillante revalorización de ésta hecha por Marx. Tenemos que concluir que, por ahora, la interacción dista de ser completa.

III

La lección vital que tenía que aprender el siglo XIX y aprenderla urgentemente debido a la magnitud misma de sus cambios era que la organización económica básica no podía separarse y abstraerse de sus preocupaciones morales e intelec-

[26] Maksim Gorki, citado por M. Slater en *Modern Quarterly*, nueva serie, vol. 6, nº 3, verano de 1951, p. 265.

tuales. Tanto la sociedad como la experiencia individual se transformaban y esta agencia impulsora, para cuya comprensión e interpretación no existían procedimientos tradicionales adecuados, tenía que incorporarse profundamente a la conciencia. Además de Marx, otros insistieron en ello y se esforzaron por lograrlo, pero aquél, al dar una definición social e histórica a la idea más vaga del "industrialismo", hizo el aporte decisivo. Los materiales para restablecer una conciencia adecuada y total de nuestra vida común quedaron en nuestras manos. Entretanto, de manera subyacente, los medios prácticos de la comunidad se aprendían lentamente, en la experiencia.

El énfasis de Marx ha pasado a la opinión general, aun cuando su enseñanza específica todavía sea inevitablemente polémica. Las cuestiones que tenemos que plantear ahora –porque la validez de su teoría económica y política no puede discutirse aquí– se relacionan con la repercusión marxista en nuestra reflexión sobre la cultura. El interrogante básico, tal como fue costumbre formularlo, es si el elemento económico es efectivamente determinante. He seguido las controversias al respecto, pero me parece que, en última instancia, se trata de un interrogante sin respuesta. La influencia formativa del cambio económico puede discernirse, desde luego, muy señaladamente en el período del que se ocupa este libro. Pero la dificultad reside en calcular la importancia definitiva de un factor que, en la práctica, nunca aparece aislado. Jamás podemos observar el cambio económico en condiciones neutrales, así como no podemos, digamos, observar la influencia exacta de la herencia, que sólo es accesible al estudio cuando ya está incorporada a un medio ambiente. El capitalismo, y el capitalismo industrial, que Marx pudo describir en términos generales mediante el análisis histórico, sólo apareció dentro de una cultura existente. Las sociedades inglesa y francesa atraviesan hoy por ciertas fases del capitalismo, pero sus culturas son reconocidamente diferentes por sólidas razones históricas. En definitiva, que ambas sean capitalistas puede ser determinante y este dato tal vez sea una guía para la acción social y política, pero es evidente que, si pretendemos entender las culturas, tenemos que comprometernos con lo que es manifiesto: el modo de vida en su conjunto. Lo que muchos de nosotros sentimos con respecto a la interpretación cultural marxista es que la fórmula de Marx parece atarla a una metodología rígida, de modo que si uno quiere estudiar, por ejemplo, una literatura nacional, debe empezar con la historia económica con la cual esa literatura coexiste y luego someter ésta a la consideración de aquélla, para interpretarla bajo su luz. Es cierto que de vez en cuando aprendemos algo con ello, pero en líneas generales el procedimiento parece implicar apremio y superficialidad. En efecto, aun cuando el elemento económico sea determinante, determina todo un modo de vida, y la literatura debe relacionarse con éste y no exclusivamente con el sistema económico. El método interpretativo que no está regido por la totalidad social sino, antes bien, por la correlación arbitraria de la situación económica y el tema de estudio, conduce muy rápidamente a la abstracción y la irrealidad, como sucede por ejemplo en la caracterización de Caudwell de la poesía moderna (es decir, desde el siglo XV) como "poesía *capitalista*",[27] en la que queda por demostrar que "capitalista" sea de algún modo una calificación pertinente de la poesía. También conduce al sometimiento de los

[27] C. Caudwell, *Illusion and Reality*, *op. cit.*, p. 55.

juicios concretos prácticos a las generalizaciones, como por ejemplo en las descripciones de la literatura europea occidental de este siglo como "decadente", porque ésa es la calificación que se aplica a su sistema social: un procedimiento que pone en la misma bolsa el mal arte que refleja y explota elementos de desintegración y el arte sustancial que, por la seriedad misma de su método, muestra en detalle el proceso de la desintegración y cómo es vivir en ella. Lleva asimismo, me parece, a descripciones muy dudosas de la totalidad de una cultura. Caracterizar la vida, el pensamiento y la imaginación ingleses de los últimos trescientos años simplemente como "burgueses", describir la cultura inglesa de nuestros días como "agonizante", es abandonar la realidad a una fórmula. Me alegra ver que este punto todavía suscita controversias entre los marxistas: algunos sostienen que en una sociedad de clases hay "una polarización de la actividad mental" en torno de la clase gobernante, de modo que si ésta es "burguesa", también lo será toda la actividad mental, mientras que otros lo niegan y afirman que la conciencia de toda una sociedad es siempre más diversa y no está limitada a la clase económicamente dominante.[28] Sea cual fuere la tesis que más concuerda con Marx, parecería que la evidencia inclina claramente el fiel de la balanza hacia la última. En todos estos aspectos parece haber entre los marxistas una inadecuación general en el uso de "cultura" como término. En sus escritos, éste indica normalmente los productos intelectuales e imaginativos de una sociedad, lo cual corresponde al uso débil de "superestructura". Pero a partir de su insistencia en la interdependencia de todos los elementos de la realidad social y su énfasis analítico en el movimiento y el cambio, los marxistas deberían, al parecer, usar lógicamente la palabra "cultura" en el sentido de todo un modo de vida, un proceso social general. La observación no es meramente verbal, porque la insistencia en este último uso haría imposibles los procedimientos mecánicos que he criticado y ofrecería una base para una comprensión más sustancial. La dificultad está, sin embargo en los términos de la formulación original de Marx: si aceptamos "estructura" y "superestructura", no como los términos de una analogía sugerente sino como descripciones de la realidad, los errores se deducen con naturalidad. Y aun cuando los términos se consideren los de una analogía, necesitan, como traté de señalarlo, una rectificación.

Un resultado práctico de este tipo de interpretación marxista del pasado puede verse en los intentos persistentes de definir la cultura del futuro socialista. Si nos acostumbramos a pensar que una sociedad burguesa produce, de una manera simple y directa, una cultura burguesa, es probable que pensemos que una sociedad socialista producirá, con la misma simpleza e inmediatez, una cultura socialista, y tal vez nos creamos obligados a decir cómo será. De hecho, la mayor parte de las especulaciones sobre la "cultura socialista" del futuro no han sido más que un hábito utópico; no se las puede tomar muy en serio. Pero la cuestión cobró vigencia práctica en Rusia, donde, por ejemplo, el tipo de literatura apropiada para la nueva sociedad se definió comúnmente por anticipado, como una prescripción de la autoridad. Si existe la costumbre de considerar que la relación entre literatura y sociedad es simple y directa, ese procedimiento parecerá plausible, una campaña por el "realismo socialista" parecerá plausible y, desde luego,

[28] Véase por ejemplo el artículo de Cornforth en *Modern Quarterly*, nueva serie, vol. 6, nº 4, otoño de 1951, p. 357.

siempre se obtendrá una literatura de cierto tipo, en respuesta a ella. Empero, si queremos coincidir con Marx en que "la existencia determina la conciencia", no nos resultará fácil prescribir de antemano ninguna conciencia en particular, a menos, por supuesto (así es como suele hacerse en teoría), que quienes prescriben puedan identificarse de algún modo con la "existencia". Mi punto de vista es que si en una sociedad socialista hay amplio acceso a las destrezas culturales básicas y los canales de comunicación se ensanchan y despejan, se habrá hecho todo lo posible en materia de preparación y lo que surja luego será una respuesta real a toda la realidad, y por lo tanto valioso. Las siguientes palabras de Lenin muestran cuál es el otro método:

> Todo artista [...] tiene derecho a crear con libertad de acuerdo con sus ideales, *independientemente de cualquier otra cosa*. Con la salvedad, desde luego, de que los comunistas no podemos quedarnos de brazos cruzados y permitir que el caos se desarrolle en la dirección que quiera. Debemos guiar ese proceso de conformidad con un plan y moldear sus resultados.[29]

No hay ningún "desde luego" al respecto, y el desarrollo de la conciencia se abarata (como en las descripciones mecánicas del pasado) cuando se anticipa que se tratará de un "caos". En este caso no estamos, en última instancia, frente a una cuestión de política prudente o imprudente, libre o totalitaria; antes bien, es una cuestión de inadecuación en la teoría de la cultura.

El argumento puede fundarse, en definitiva, en una base más amplia. La práctica comunista moderna se apoya en muy gran medida en Lenin y es posible sostener, en lo tocante al desarrollo de la conciencia, que éste es contradictorio con Marx. Lenin escribió, por ejemplo: "La historia de todos los países muestra que, cuando queda librada exclusivamente a su propio esfuerzo, la clase obrera sólo es capaz de desarrollar una conciencia sindical".[30]

El movimiento obrero, incapaz de elaborar una ideología por sí mismo, será "captado" por la "ideología burguesa" o por la socialista, creación, por su parte, de intelectuales burgueses. Es mucho lo que depende aquí de la manera en que se usan "ideología" y "conciencia", pero

(I) si Lenin sostuvo seria y constantemente que la clase obrera no puede crear una ideología socialista, no es fácil mantener la descripción de Marx de la relación entre clase e ideología y existencia y conciencia;

(II) si la "*intelligentsia* burguesa", obrando sola, puede crear la "ideología socialista", es preciso, otra vez, redefinir la relación entre "existencia y "conciencia";

(III) si los trabajadores se encuentran realmente en esa situación de indefensión, a saber, que por sí solos no pueden superar la "conciencia sindical" (esto es, una reacción negativa frente al capitalismo más que una reacción positiva hacia el socialismo), es posible considerarlos como "masas" que hay que captar, objetos más que sujetos del poder. Entonces, casi nada puede justificarse.

[29] Vladimir I. Lenin, citado por Blunt en "Art under Capitalism and Socialism", en C. D. Lewis (comp.), *Mind in Chains*, *op. cit.*, p. 122 ("Remarks to Clara Zetkin").

[30] Vladimir I. Lenin, *Collected Works*, VI, libro 2, p. 114.

No es fácil descubrir un único juicio sobre estos temas que se pueda tomar como definitiva y auténticamente marxista. La cuestión es vital, porque parecería estar en la raíz de una serie de diferencias entre el espíritu de la crítica marxista y ciertos aspectos observables de la política comunista. Nos interesa la teoría marxista porque el socialismo y el comunismo son hoy importantes. En la medida en que valoremos su estímulo, seguiremos procurando su esclarecimiento en el campo de la cultura en su conjunto.

Capítulo 6
GEORGE ORWELL

"No es tanto una serie de libros como un mundo."[1] Éste es Orwell, sobre Dickens. "No es tanto una serie de libros como un caso." Éste es Orwell en persona, hoy. Desde su muerte, lo hemos usado como base para un argumento general, pero éste no se refiere principalmente a ideas sino a humores. No se trata de que Orwell fuera un gran artista, cuya experiencia tenemos que asimilar y valorar lentamente. No se trata de que fuera un pensador importante, cuyas ideas tenemos que interpretar y examinar. Su interés reside casi por completo en su franqueza. Junto con nosotros, heredó una gran tradición humana; junto con nosotros, procuró aplicarla al mundo contemporáneo. Acudió a los libros y encontró en ellos el detalle de la virtud y la verdad. Acudió a la experiencia y encontró en ella la práctica de la lealtad, la tolerancia y la comprensión. Pero, en definitiva,

> era un frío y radiante día de abril, y los relojes marcaban la una de la tarde. Winston Smith, con el mentón hundido en el pecho en un intento de escapar al cruel viento, se escabulló rápidamente a través de las puertas de vidrio de Victory Mansions, pero no con la suficiente rapidez para impedir que un remolino de polvo y arena entrara con él.[2]

La polvareda es parte del caso: el polvo cáustico arrastrado por el cruel viento. Democracia, verdad, arte, igualdad, cultura: las llevamos en la cabeza, pero en la calle el viento está en todas partes. La gran tradición humana es una especie de broma irónica; en los libros servía, pero haga la prueba de dejarlos a un lado y mirar a su alrededor. No es tanto una desilusión como nuestro mundo real.

La situación es una paradoja: este tipo de tradición, este tipo de polvo. Hicimos de Orwell la figura de esta paradoja: al reaccionar frente a él, reaccionamos frente a una situación común. Inglaterra sufrió la primera conmoción del industrialismo

[1] George Orwell, *Critical Essays*, Londres, 1946, p. 45.
[2] George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, Londres, 1951, p. 5 [traducción castellana: *1984*, Barcelona, Destino, 2000].

y sus consecuencias y de ello se dedujo, por un lado, que la respuesta humana era rápida, buena y profunda, la construcción de una verdadera tradición; por el otro, que la constitución material de lo que se criticaba estaba ampliamente incorporada a nuestra vida: una realidad poderosa y comprometida. La interacción ha sido prolongada, lenta y por momentos desesperada. Un hombre que la vive con sus propios sentidos está sometido a extraordinarias presiones. Orwell la vivió y la registró con franqueza: por eso le prestamos atención. Al mismo tiempo, aunque la situación es común, la respuesta de Orwell le pertenecía y tenemos que distinguirla. No hay que tomar como prescriptivas ni sus afiliaciones, ni sus dificultades, ni su desilusión. En definitiva, si se lo quiere entender con propiedad, no es tanto un caso, es una serie de libros.

El efecto total de la obra de Orwell es un efecto de paradoja. Él era un hombre humano que comunicaba un grado extremo de terror inhumano; un hombre comprometido con la decencia que hacía real una mugre distintiva. Éstos, tal vez, son elementos de la paradoja general. Pero hay otras paradojas, más específicas. Orwell era un socialista que popularizó una crítica severa y perjudicial del socialismo y sus adherentes. Era un creyente en la igualdad y un crítico de la clase, que fundó su obra ulterior en un profundo supuesto de desigualdad inherente y diferencia de clases ineludible. Estos aspectos han quedado oscurecidos o son el tema de un debate meramente partidista. Sólo es posible abordarlos adecuadamente mediante la observación de otra paradoja. Orwell era un notable crítico del maltrato del lenguaje, que ponía en práctica algunos de sus grandes maltratos típicos. Era un fino observador del detalle y atraía como empirista, al mismo tiempo que se embarcaba en una cantidad poco común de generalizaciones plausibles pero especiosas. Debemos concentrarnos ante todo en estos aspectos, inherentes al material mismo de su obra.

Doy por sentado que era un fino observador del detalle; ése es el gran mérito del grupo de ensayos del que es característico "The art of Donald McGill", y de partes de *The Road to Wigan Pier*. La observación contraria, sobre sus juicios generales, es un efecto de la lectura completa de su obra, pero algunos ejemplos pueden citarse aquí como recordatorios:

> En todas las variantes del socialismo aparecidas desde alrededor de 1900 en adelante, la meta de la instauración de la libertad y la igualdad se abandonó cada vez más abiertamente".[3]

¿El Partido Laborista británico? ¿El socialismo gremial?

> Hacia la cuarta década del siglo XX, las principales corrientes del pensamiento político eran autoritarias. El paraíso terrenal había quedado desacreditado en el momento mismo en que se tornaba realizable.[4]

¿Inglaterra en 1945?

> Lo primero que debe sorprender a cualquier observador externo es que el

[3] *Ibid.*, p. 208.
[4] *Ibid.*, p. 210.

socialismo, en su forma desarrollada, es una teoría íntegramente limitada a la clase media.[5]

¿Una conferencia del Partido Laborista? ¿Cualquier partido local en un distrito industrial? ¿Los sindicatos?

Todos los partidos de izquierda de los países altamente industrializados son en el fondo una impostura, porque se imponen la misión de luchar contra algo que en realidad no quieren destruir.[6]

¿Con qué pruebas globales?

La energía que realmente da forma al mundo surge de las emociones –orgullo racial, veneración del líder, creencia religiosa, amor a la guerra– que los intelectuales liberales desestiman mecánicamente como anacronismos y que por lo común destruyeron de manera tan absoluta en sí mismos que han perdido toda capacidad de acción.[7]

Pero, ¿la energía modeladora sólo surge de esas emociones? ¿No hay otra "capacidad de acción"?

Un humanitario es siempre un hipócrita.[8]

¿Una irritación disfrazada de juicio?

Considérese, por ejemplo, el hecho de que todas las personas sensibles repugnan del industrialismo y sus productos.[9]

¿Todas? ¿De todos sus productos?

Señalo estos ejemplos no sólo para destacar este aspecto del método de Orwell, sino también para indicar (como lo hacen todos ellos salvo uno) la cualidad de la desilusión que, al por mayor, ha sido tan persuasiva. En muchos de los juicios hay un elemento de verdad o al menos un margen para la discusión, pero el estilo de Orwell consiste normalmente en aseverar y luego argumentar dentro de la aserción. Como método literario, la influencia de Shaw y Chesterton es evidente.

El método ha pasado a ser el del periodismo, y a veces se lo elogia como una declaración clara y franca. En sus análisis de la lengua, Orwell hizo muchas observaciones provechosas sobre el lenguaje de la propaganda. Pero así como muy a menudo utilizó la aserción plausible como un medio de generalización, del mismo modo, cuando expresaba un prejuicio, con frecuencia del mismo tipo básico, se abandonaba con mucha facilidad al abuso emotivo de tipo propagandístico:

A veces, uno tiene la impresión de que las meras palabras "socialismo" y

[5] George Orwell, *The Road to Wigan Pier*, Londres, 1937, p. 205 [traducción castellana: *El camino de Wigan Pier*, Barcelona, Destino, 1982].
[6] George Orwell, "Rudyard Kipling", en *Critical Essays*, *op. cit.*, p. 103.
[7] George Orwell, "Wells, Hitler and the World State", en *ibid.*, p. 84.
[8] G. Orwell, "Rudyard Kipling", *op. cit.*, p. 103.
[9] George Orwell, en *Politics and Letters*, verano de 1948, p. 39.

"comunismo" atraen a ellas, con fuerza magnética, a todos los bebedores de jugos de frutas, nudistas, adeptos de las sandalias, maniáticos sexuales, cuáqueros, charlatanes de la "cura natural", pacifistas y feministas que hay en Inglaterra.[10]

vegetarianos de barbas marchitas [...] marxistas greñudos que mascan polisílabos [...] fanáticos del control de la natalidad y rastreros de escaleras de servicio del Partido Laborista.[11]

O bien, considérese su uso emotivo habitual del adjetivo "pequeño" y el diminutivo:

El socialista típico [...] un hombrecito escrupuloso con un empleo administrativo, habitualmente un abstemio secreto y a menudo de inclinaciones vegetarianas.[12]

Un hombrecito bastante común, de rostro blanco y cabeza calva, parado sobre una tribuna mientras dispara consignas.[13]

El típico pequeño solapado que gasta bombín el –"hombrecito" de Strube–, el pequeño ciudadano dócil que se escabulle hacia su casa a las seis y cuarto para cenar guiso de cordero y peras estofadas en lata.[14]

En el mundo de los sabihondos "prosperas", si acaso lo logras, no tanto por tu aptitud literaria como por el hecho de ser el alma de los cócteles y besar el trasero de pequeños leones verminosos.[15]

Desde luego, esto puede dar risa y uno sólo se molestará si es socialista, nudista, feminista, abonado de trenes suburbanos, etc. Pero estoy de acuerdo con Orwell en que la buena prosa está íntimamente relacionada con la libertad y con la posibilidad social de la verdad. También coincido con él (y por eso reúno estas pruebas) en que "en su peor aspecto, la escritura moderna [...] consiste en pegar con goma largas tiras de palabras que alguna otra persona ya ordenó y hacer que, por una pura patraña, los resultados sean presentables".[16] Pasar por alto esta práctica en el propio Orwell sería ridículo y nocivo.

Ahora bien, en circunstancias normales, cualquier escritor que escribiera con frecuencia en el estilo de los ejemplos citados podría ser lisa y llanamente ignorado. No obstante, considero que esta paradoja, el hecho de que un hombre se permitiera esa escritura a la vez que aceptaba los criterios que la condenaban, es parte de la paradoja general de Orwell, que ahora quiero describir. Nuestro autor es auténticamente desconcertante hasta que uno descubre la clave de aquélla, que llamo la paradoja del exilio. Puesto que Orwell era uno de una cantidad importante

[10] G. Orwell, *The Road to Wigan Pier*, *op. cit.*, p. 206.
[11] *Ibid.*, p. 248.
[12] *Ibid.*, p. 205.
[13] George Orwell, *Coming Up for Air*, segunda edición, 1948, p. 148 [traducción castellana: *Subir a por aire*, Barcelona, Destino, 1983].
[14] George Orwell, *Keep the Aspidistra Flying*, Londres, 1936, p. 64 [traducción castellana: *¡Venciste, Rosemary!*, Barcelona, Destino, 1981].
[15] G. Orwell, *The Road to Wigan Pier*, *op. cit.*, p. 196.
[16] George Orwell, "Politics and the English language", en *Shooting an Elephant*, p. 93.

de hombres que, privados de un modo de vida o una fe establecidos, o tras haber rechazado los que habían heredado, hallaron la virtud en una especie de vida improvisada y una afirmación de independencia. En Inglaterra, esta tradición es notable. Atrae a sí muchas de las virtudes liberales: empirismo, cierta integridad, franqueza. También tiene, como la virtud normalmente contingente del exilio, algunas cualidades perceptivas: en particular, la aptitud de distinguir inadecuaciones en los grupos que han sido rechazados. Brinda, asimismo, una apariencia de fortaleza, aunque ésta sea en gran parte ilusoria. Las cualidades, aunque saludables, son en buena medida negativas; hay un aire de dureza (la crítica austera de la hipocresía, la complacencia, el autoengaño), pero ésta suele ser frágil y por momentos histérica: falta la sustancia de la comunidad, y en los hombres de alta calidad la tensión es muy grande. Junto con el áspero rechazo de la componenda, que da su virtud a la tradición, está la impotencia social sentida, la incapacidad de establecer relaciones amplias. D. H. Lawrence, aún el más inteligente de estos hombres en nuestro tiempo, conoció esa condición y la describió. Tal vez Orwell también la haya conocido; al menos, vivió los rechazos con una entereza que llama la atención.

Las virtudes de su escritura son las que esperamos y valoramos en esta tradición en su conjunto. No obstante, es preciso que hagamos una distinción entre exilio y vagabundeo: en el primero suele haber un principio, en el segundo sólo hay, siempre, relajación. En diferentes partes de su carrera, Orwell es a la vez un exilado y un vagabundo. El vagabundo, en términos literarios, es el "reportero", y cuando el reportero es bueno, su trabajo tiene los méritos de la novedad y de cierto tipo especializado de inmediatez. El reportero es un observador, un intermediario: es improbable que entienda con alguna profundidad la vida sobre la que escribe (el vagabundo de su propia sociedad o su propia clase que mira a otro, y pese a ello lo hace inevitablemente desde afuera). Pero una sociedad inquieta acepta con mucha facilidad esta clase de logro: en un nivel, el artículo sobre lo curioso o lo exótico; en otro, cuando la clase o la sociedad están más cerca de las del reportero, la crítica perceptiva. La mayoría de las primeras obras de Orwell se incluyen en alguno de estos dos tipos (*Down and Out in Paris and London* [*Sin blanca en París y Londres*]; *The Road to Wigan Pier*). De manera similar, las primeras novelas son una especie de artículo ficcionalizado: aun la mejor de ellas, *Coming Up for Air*, tiene más las cualidades del reportero virtuoso (que se pone en el lugar de la figura representativa abstracta) que las de la intensidad de la plena realización imaginativa. Escuchamos al señor Bowling de Orwell y caminamos con él; Orwell está casi siempre presente y ofrece su informe.

Ahora bien, sería absurdo censurarlo por esa experiencia "vagabunda"; tenía buenas razones para rechazar los modos de vida normalmente a su disposición. Pero advirtió que el rechazo, en definitiva, debía ser ratificado por algún principio: la condición de vagabundeo convertida en exilio, que Orwell, debido a su calidad, reconocía como mejor. El principio que escogió fue el socialismo, y *Homage to Catalonia* [*Homenaje a Cataluña*] todavía es un libro conmovedor (al margen de la controversia política que implica) porque se trata de un registro del intento más deliberado que hizo en su vida para formar parte de una comunidad creyente. El elogio tampoco puede modificarse por el hecho de que el intento, en términos de continuidad, haya fracasado. Si bien es legítimo que cuestionemos la

aserción de autosuficiencia, hecha tanto por el vagabundo como por el exilado, también es preciso que reconozcamos la complejidad de lo que se rechaza y de lo que puede encontrarse. Al explorar esa complejidad, Orwell hizo una obra de verdadero valor.

Pero el principio, aunque afirmado, no podía ahora (concluía Orwell) llevarlo directamente a la comunidad real. De hecho, sólo podía vivirse en la controversia. Su socialismo se convirtió en el principio del exilado, que él mantendría inviolado a cualquier precio. En la práctica, ese precio era un abandono parcial de sus propias normas: muchas veces tuvo que maldecir salvajemente para mantener a otros alejados y evitar que lo confundieran con ellos. No atacó tanto el socialismo, que estaba bien resguardado en su mente, como a los socialistas, que estaban presentes y podían involucrarlo. Lo que sí atacó en el socialismo fueron sus disciplinas, y sobre esta base terminó por concentrar su ataque en el comunismo. Sus invectivas contra la negación de la libertad son admirables: todos, cualesquiera sean nuestras lealtades, tenemos que defender las libertades básicas de asociación y expresión, o negamos al hombre. No obstante, cuando el exilado habla de libertad, se pone en una curiosa situación ambigua, porque si bien los derechos en cuestión pueden calificarse de individuales, la condición de su garantía es inevitablemente social. Debido a su posición personal, el exilado no puede en definitiva creer en ninguna garantía social: para él, como ésta es la pauta de su propia vida, casi todas las asociaciones son sospechosas. Las teme porque no quiere entrar en componendas (ésa es a menudo su virtud, por advertir tan rápidamente la perfidia que entrañan ciertos compromisos). Sin embargo, las teme también porque no puede ver, socialmente, ninguna manera de confirmar su individualidad; después de todo, ésta es la condición psicológica del autoexilado. Así, al atacar la negación de la libertad está en terreno firme; rechaza de todo corazón los intentos de la sociedad de involucrarlo. Empero, cuando tiene que afirmar la libertad de una manera positiva, se ve obligado a negar su inevitable base social: no puede sino volver a caer en la idea de una sociedad atomista, que deja en paz a los individuos. "Totalitario" describe cierto tipo de control social represivo; pero también cualquier sociedad real, cualquier comunidad efectiva, es necesariamente una totalidad. Pertenecer a una comunidad es ser parte de un todo y, necesariamente, aceptar sus disciplinas, a la vez que se contribuye a definirlas. Para el exilado, sin embargo, la sociedad como tal es totalitaria; el exilado no puede comprometerse, está condenado a permanecer afuera.

No obstante, Orwell se sentía al mismo tiempo profundamente conmovido por lo que consideraba un sufrimiento y una pobreza evitables o remediables, y estaba convencido de que los medios de la reparación eran sociales e involucraban compromiso, asociación y, en la medida en que hablaba con seriedad, a sí mismo. En su artículo "Writers and Leviathan", que escribió para una serie de *Politics and Letters*, admitía este tipo de callejón sin salida, y su solución consistía en que, en tales circunstancias, el escritor debía dividirse: una parte de sí mismo sin compromisos, la otra parte involucrada. En rigor, esto es la bancarrota del exilio, pero acaso fuera inevitable. Orwell no podía creer (no es un asunto de persuasión intelectual; tiene que ver con la experiencia y la respuesta personales más profundas) que existiera *ningún* modo de vida establecido en el cual la individualidad del hombre pudiese confirmarse socialmente. El problema del escritor

—debemos reparar hoy en ello— es sólo un aspecto de este problema general, que en nuestros días, sin duda, ha sido agudo. Pero como aceptamos que la situación de exilio de un individuo dotado es normal, aceptamos con demasiada facilidad que el tipo de análisis orwelliano es magistral. Se trata, en efecto, de un relato sincero y honesto, y una sociedad como la nuestra ató una y otra vez este nudo; no obstante, lo que se registra en Orwell es la experiencia de una víctima: de un hombre que, a la vez que rechaza las consecuencias de una sociedad atomista, pese a ello conserva profundamente dentro de sí mismo su modo característico de conciencia. En los niveles simples, esta tensión se dirime en la pintura de la sociedad como una superchería; un hombre puede incluso participar en ella, pero se confiesa que no tiene ilusiones con respecto a lo que está haciendo: mantiene inviolada una parte secreta de sí mismo. En los niveles más complejos, con hombres de la seriedad de Orwell, esto es imposible, desde luego, y la tensión no puede aliviarse. La zozobra consecuente es, en rigor, desesperada; más que cualquier amenaza objetiva, ésa es la pesadilla de *1984*.

Un marxista desestima a Orwell como "pequeño burgués", pero esta calificación, cuando uno advierte qué significa, es demasiado superficial. No es posible interpretar a un hombre en términos de algún pecado original de su clase; está donde está y tiene los sentimientos que tiene; debe vivir su vida con su propia experiencia, no con la de otro. La única cuestión con respecto a la clase que atañe a Orwell es que escribió extensamente sobre la clase obrera inglesa, dato que, debido a su influencia, es preciso revalorizar. En esos asuntos, Orwell volvía a ser el reportero: a menudo era un observador agudo, a menudo se entregaba otra vez a generalizaciones plausibles. Al pensar, desde su posición, en la clase obrera primordialmente como clase, suponía con demasiada ligereza que la observación de determinados trabajadores era una observación de todo el comportamiento obrero. De todos modos, como miraba efectivamente a la gente, con frecuencia se acercaba más a la verdad que escritores izquierdistas más abstractos. Su principal fracaso era inevitable: observaba lo evidente, los factores externos, y sólo conjeturaba lo no evidente, los patrones intrínsecos de sentimiento. Este fracaso es más notorio en sus consecuencias: el hecho de que Orwell llegara a pensar, a medias contra su voluntad, que los trabajadores eran realmente indefensos y que, en definitiva, nunca podrían ayudarse a sí mismos.

En *Animal Farm* [*Rebelión en la granja*], la afabilidad del talante y la existencia de una prolongada tradición de analogías humanas en términos animales nos permiten hacer caso omiso del hecho de que la revolución que se describe es la de los animales contra los hombres. Estos últimos (los viejos propietarios) eran malos, pero los animales, librados a sí mismos, se dividen entre los cerdos (los políticos hipócritas y llenos de odio a quienes Orwell siempre había atacado) y los otros. Estos otros tienen muchas virtudes, fuerza, lealtad ciega, benevolencia, pero ahí están: el simple caballo, el cínico asno, las gallinas cluecas, las ovejas que balan, las tontas vacas. El lugar de la estima política de Orwell es bastante evidente: sus simpatías están con las ovejas explotadas y los demás animales estúpidos, pero la cuestión del gobierno se resuelve entre borrachos y cerdos y las cosas no pueden ir más lejos. En *1984* el mismo punto resulta claro y ahora los términos son directos. Los odiados políticos están en el poder, mientras que la ciega masa de "proles" persevera a su propia manera, protegida por su misma estupidez.

La única disidencia procede de un intelectual rebelde: el exilado contra todo el sistema. Orwell presentaba el caso en estos términos porque así es como realmente veía la sociedad actual; *1984* es una obra desesperada porque él reconocía que con una construcción semejante el exilado no podía ganar y, en consecuencia, no había absolutamente ninguna esperanza. O más bien:

> Si había una esperanza, debía estar en los proles. [...] En todas partes se erguía la misma sólida e indomable figura, monstruosamente deformada por el trabajo y la maternidad, que se afanaba desde el nacimiento hasta la muerte y que pese a ello aún cantaba. De esos vigorosos lomos provendría algún día una raza de seres conscientes. Nosotros éramos los muertos; el futuro era suyo. Pero podríamos participar en ese futuro si manteníamos vivo el pensamiento.[17]

Ésta es la conclusión de cualquier intelectual marxista, en términos específicamente marxistas, pero, en todo caso, con esta diferencia con respecto a algunos marxistas: que los proles, como los animales, son hoy "monstruosos" y todavía carecen de conciencia; algún día la tendrán, y mientras tanto el exilado mantiene viva la verdad. Lo único que me gustaría señalar es que esta manera de ver a los trabajadores no procede del hecho y la observación, sino de las presiones de sentirse exilado: uno ve a las otras personas como la masa indiferenciada, la figura "monstruosa" más allá de uno mismo. Aquí vuelve a aparecer la paradoja: que la única clase en la que podemos depositar alguna esperanza se da por perdida, en términos presentes, como irremediable.

Contra otros que criticaron a Orwell, sostengo que como hombre fue valeroso, generoso, sincero y bueno, y que la paradoja que es el efecto total de su obra no debe entenderse exclusivamente en términos personales, sino de acuerdo con las presiones de toda una situación. Querría insistir, por cierto, en que sus conclusiones no tienen validez general, pero el hecho es que, en la sociedad contemporánea, los hombres buenos se ven empujados una y otra vez a este tipo de paradoja, y denunciarlos –"corre dando alaridos a los brazos del editor capitalista con un par de historietas de horror que le dan fama y fortuna"–[18] es arrogante y torpe. Antes bien, tenemos que tratar de entender, en el pormenor de la experiencia, que los instintos de humanidad, bajo el peso de las presiones, pueden disolverse en una paradoja inhumana; y todos podemos creer a veces que una gran tradición humana se desintegra en una polvareda cáustica.

[17] G. Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, *op. cit.*, pp. 73 y 227.
[18] J. Walsh, "George Orwell", en *Marxist Quarterly*, vol. 3, n° 1, enero de 1956, pp. 35-36.

CONCLUSIÓN

La historia de la idea de cultura es un registro de nuestras reacciones mentales y sentimentales al cambio de condiciones de nuestra vida común. El significado que damos a la cultura es una respuesta a los sucesos que los significados que atribuimos a la industria y la democracia definen con la mayor evidencia. Pero las condiciones fueron creadas y modificadas por hombres. El registro de los acontecimientos está en otra parte, en nuestra historia general. La historia de la idea de cultura es un registro de nuestros significados y nuestras definiciones, pero éstos, a su turno, sólo han de entenderse dentro del contexto de nuestras acciones.

La idea de cultura es una reacción general a un cambio general y fundamental en las condiciones de nuestra vida común. Su elemento básico es el afán de evaluación cualitativa total. El cambio en toda la forma de nuestra vida común generó, como reacción obligada, una insistencia en la necesidad de prestar atención a esa forma. El cambio particular modificará una disciplina habitual, alterará una acción habitual. El cambio general, cuando se ha desarrollado claramente, nos devuelve a nuestros designios globales, que tenemos que aprender a mirar otra vez, y como un conjunto. La elaboración de la idea de cultura es un lento esfuerzo por recuperar el control.

No obstante, las nuevas condiciones, que los hombres se empeñaron en entender, no eran uniformes ni estáticas. Por el contrario, contenían desde el principio una diversidad extrema de situaciones en un marco de tensión elevada y en movimiento. La idea de cultura describe nuestra indagación común, pero nuestras conclusiones son diversas, así como lo fueron nuestros puntos de partida. No es posible hacer que la palabra "cultura" se ponga automáticamente a nuestro servicio como si fuera un tipo cualquiera de directiva social o personal. Su surgimiento con los significados modernos marca el esfuerzo por una evaluación cualitativa total, pero lo que indica es un proceso, no una conclusión. Los argumentos que pueden agruparse bajo su rúbrica no apuntan a ninguna acción o afiliación inevitable. Definen, en un campo común, enfoques y conclusiones. Toca a nosotros decidir si adoptaremos alguno y cuál, que no se nos dé vuelta en las manos.

En cada una de las tres grandes cuestiones, la de la industria, la de la

democracia y la del arte, hubo tres fases principales de la opinión. En la industria se produjo el primer rechazo, tanto de la producción maquinista como de las relaciones sociales encarnadas en el sistema fabril. Lo sucedió una etapa de creciente resentimiento contra la máquina como tal, aislada. En tercer lugar, en nuestra época, la producción maquinista terminó por aceptarse y el énfasis se trasladó al problema de las relaciones sociales dentro de un sistema productivo industrial.

En la cuestión de la democracia, la primera fase fue de preocupación por la amenaza a los valores minoritarios que implicaba el advenimiento de la supremacía popular: una preocupación que se intensificaba por la sospecha general de que era objeto el poder de las nuevas masas. Esto fue sucedido a su turno por una tendencia muy diferente, que hacía hincapié en la idea de comunidad, de sociedad orgánica, en contra de la ética y la práctica individualistas dominantes. En tercer lugar, ya en nuestro siglo, reaparecieron vigorosamente los temores de la primera fase, en el contexto particular de lo que llegó a llamarse democracia de masas en el nuevo mundo de las comunicaciones masivas.

En la cuestión del arte, se insistió en un primer momento no sólo en su valor independiente, sino en la importancia de las cualidades que encarnaba para la vida común. El elemento contingente de exilio desafiante se transfirió a la segunda etapa, en la cual se puso el acento en el arte como un valor en sí mismo, a veces abiertamente separado de la vida común. En la tercera fase, terminó por hacerse hincapié en un esfuerzo deliberado para reintegrar el arte a la vida común de la sociedad: un esfuerzo centrado en la palabra "comunicación".

En estas tres cuestiones enumeré en el orden en que aparecieron las fases de la opinión, pero ésta es persistente, desde luego, y ya fuera en relación con la industria, con la democracia o con el arte, cada una de las tres etapas podría representarse fácilmente con las opiniones de nuestros días. No obstante, es posible ver retrospectivamente tres períodos principales, dentro de cada uno de los cuales cobra preponderancia un énfasis distinto. En el primer período, más o menos desde 1790 hasta 1870, encontramos el prolongado esfuerzo por configurar una actitud general hacia las nuevas fuerzas del industrialismo y la democracia; en este período se lleva a cabo el análisis fundamental y surgen las grandes opiniones y descripciones. Luego, entre alrededor de 1870 y 1914, hay una disgregación en frentes más restringidos, marcados por una especialización particular de las actitudes con respecto al arte y, en el campo general, una preocupación por la política directa. Después de 1914 esas definiciones continúan, pero hay una inquietud creciente, que se acerca a su clímax luego de 1945, por las cuestiones que plantean no sólo los problemas heredados sino nuevos problemas originados en el desarrollo de los medios masivos de comunicación y el crecimiento general de las organizaciones en gran escala.

Mucho de lo que se ha escrito en cada uno de los tres períodos conserva su pertinencia e importancia. En particular, es imposible exagerar nuestra deuda con el primer gran momento crítico que nos dio, en relación con estos problemas, la mayor parte de nuestro lenguaje y modo de enfoque. En rigor de verdad, ciertos enunciados decisivos de todos los períodos mantienen su validez. No obstante, aun cuando aprendamos, nos damos cuenta de que el mundo que vemos a través de esos ojos no es el nuestro, por más que se parezca a él. Lo que recibimos de la tradición es un conjunto de significados, pero no todos ellos conservarán su significación si,

como es preciso que lo hagamos, los devolvemos a la experiencia inmediata. Es lo que traté de hacer, y a continuación expondré las variaciones y nuevas definiciones que se desprenden de ello, como una conclusión personal.

Masa y masas

Hoy usamos habitualmente la idea de "las masas" y las ideas correspondientes de "civilización de masas", "democracia de masas", "comunicación masiva" y otras. Aquí se encuentra, creo, una cuestión central y muy ardua que es necesario revisar más que ninguna otra.

Masas fue una nueva palabra para designar al populacho, y es muy significativa. Parece probable que tres tendencias sociales se unieran para confirmar su significado. En primer lugar se produjo la concentración demográfica en las ciudades industriales, un apiñamiento físico de personas que el gran aumento de la población total acentuó y que prosiguió con la urbanización constante. Segundo, tenemos la concentración de trabajadores en las fábricas: otra vez un apiñamiento físico, que la producción maquinista hizo necesario; también un apiñamiento social, en las relaciones laborales indispensables debido al desarrollo de la producción colectiva en gran escala. Tercero, el desarrollo correspondiente de una clase obrera organizada y en proceso de autoorganización: un apiñamiento social y político. Las masas, en la práctica, han sido cualquiera de estos agregados específicos, y como las tendencias se relacionaron entre sí, fue posible usar el término con cierta unidad. Luego surgieron las ideas derivadas, sobre la base de cada tendencia: de la urbanización, la reunión masiva; de la fábrica, en parte en relación con los obreros pero sobre todo con las cosas fabricadas, la producción masiva; de la clase obrera, la acción de masas. No obstante, "masas" era una nueva palabra para denominar al populacho, y las características tradicionales de éste se mantuvieron en su significación: credulidad, inconstancia, prejuicio de rebaño, bajeza en los gustos y las costumbres. De acuerdo con estas pruebas, las masas constituían una amenaza perpetua a la cultura. El pensamiento de masas, la sugestión de masas y el prejuicio de masas amenazarían hundir el pensamiento y el sentimiento individuales temperados. Aun la democracia, que gozaba de una reputación clásica y liberal, perdería su sabor al convertirse en una democracia de masas.

Ahora bien, la democracia de masas –para tomar el último ejemplo– puede ser una observación o un prejuicio; a veces, en rigor, es ambas cosas. Como observación, la expresión alerta sobre ciertos problemas de una sociedad democrática moderna que sus primeros partidarios no podían prever. La existencia de medios masivos de comunicación inmensamente poderosos está en el núcleo de dichos problemas, puesto que a través de ellos la opinión pública se moldea y dirige de manera señalada, a menudo por medios cuestionables y a menudo con fines cuestionables. Analizaré esta cuestión separadamente, en relación con los nuevos medios de comunicación.

Pero la expresión democracia de masas también es, evidentemente, un prejuicio. La democracia, tal como la hemos interpretado en Inglaterra, es el gobierno de la mayoría. Los medios para alcanzarlo, en la representación y la libertad de expresión, gozan de la aceptación general. Pero si creemos en la existencia de las masas, el gobierno de la mayoría será, con el sufragio universal, el gobierno de

las masas. Además, si éstas son en esencia el populacho, la democracia será el gobierno del populacho. Es dudoso que se trate, en consecuencia, de un buen gobierno o una buena sociedad; será, antes bien, el imperio de la bajeza o la mediocridad. En este punto, que algunos pensadores consideran obviamente muy satisfactorio alcanzar, es necesario volver a preguntar: ¿quiénes son las masas? En la práctica, en nuestra sociedad y nuestro contexto, apenas pueden ser otra cosa que el pueblo trabajador. Pero si es así, resulta claro que lo que está en cuestión no es sólo la credulidad, la inconstancia, el prejuicio de rebaño o la bajeza de gustos y costumbres. Según el expediente abierto, se trata también de la intención confesa de los trabajadores de modificar la sociedad, en muchos de sus aspectos, de una manera que aquellos a quienes antaño se limitaban los derechos políticos desaprueban profundamente. Cuando reflexiono sobre esto, me parece que lo cuestionado no es la democracia de masas, sino la democracia. Si puede lograrse una mayoría en favor de los cambios, queda satisfecho el criterio democrático. Pero si uno los desaprueba, puede, al parecer, evitar la oposición abierta a la democracia como tal inventando una nueva categoría, la democracia de masas, que no es en absoluto algo tan bueno. El opuesto oculto es la democracia de clase, en la que la democracia caracterizará simplemente los procesos mediante los cuales una clase dominante encauza su tarea de gobernar. Sin embargo, la democracia, tal como se la interpretó en Inglaterra durante este siglo, no significa eso. Así, si el cambio llega a un punto en que representa un grave perjuicio y es inaceptable, o bien debe negarse la democracia o hay que buscar refugio en un nuevo término oprobioso. Resulta claro que esta confusión de la cuestión es intolerable. Masas = mayoría no puede equipararse con desparpajo a masas = populacho.

Aquí surge una dificultad con todo el concepto de masas, y es urgente que devolvamos los significados a la experiencia. Nuestra concepción pública normal de una persona, por ejemplo, es "el hombre de la calle". Pero nadie estima ser únicamente el hombre de la calle; todos sabemos mucho más acerca de nosotros mismos. El hombre de la calle es una imagen colectiva, pero en todo momento conocemos lo que nos diferencia de él. Lo mismo ocurre con "el público", que nos incluye pero que pese a ello no es igual a nosotros. Aunque un poco más complicado, pasa algo similar con "masas". No pienso en mis parientes, amigos, vecinos, colegas y conocidos como masas; ninguno de nosotros puede hacerlo, y no lo hace. Las masas son siempre los otros, aquellos a quienes no conocemos ni podemos conocer. Hoy, sin embargo, en una sociedad como la nuestra, vemos habitualmente a esos otros, en la multitud de sus variaciones; físicamente, estamos a su lado. Están aquí, y nosotros estamos con ellos. Y el hecho de que estemos con ellos es, por supuesto, el quid de la cuestión. Para otras personas, nosotros también somos masas. Las masas son la otra gente.

En realidad, no hay masas; sólo hay formas de ver a la gente como tales. En una sociedad industrial urbana, esas maneras de ver tienen muchas oportunidades. La cuestión no es reiterar las condiciones objetivas sino considerar, personal y colectivamente, qué hicieron ellas con nuestro pensamiento. El hecho es, con seguridad, que una manera de ver a otra gente que se ha convertido en característica de una sociedad como la nuestra se aprovechó con fines de explotación política o cultural. Lo que vemos, neutralmente, son otras personas, muchas otras, personas desconocidas para nosotros. En la práctica, las masificamos e interpre-

tamos de acuerdo con alguna fórmula conveniente. En sus propios términos, esa fórmula será válida. No obstante, nuestra verdadera tarea consiste en examinar la fórmula, no la masa. Para hacerlo, tal vez nos ayude recordar que nosotros mismos somos constantemente masificados por otros. En la medida en que consideremos que la fórmula es inadecuada para nosotros, tal vez deseemos extender a otros la cortesía de reconocer lo desconocido.

He mencionado la fórmula política por medio de la cual parece posible convertir a la mayoría de nuestros semejantes en masas, y por eso en algo que hay que odiar o temer. Ahora deseo examinar otra fórmula, que subyace a la idea de la comunicación masiva.

Comunicación masiva

Los nuevos medios de comunicación representan un gran progreso técnico. El más antiguo, y todavía el más importante, es la imprenta, que sufrió cambios técnicos fundamentales, en particular la invención de la máquina impresora de vapor en 1811 y el desarrollo de prensas cilíndricas y rotativas cada vez más rápidas a partir de 1815. Los grandes progresos del transporte carretero, ferroviario, marítimo y aéreo también afectaron enormemente la industria impresora: tanto en la recolección de noticias como en la vasta y rápida distribución del producto impreso. El desarrollo de los servicios cablegráficos, telegráficos y telefónicos facilitó de manera aun más notable la recolección de noticias. Luego, como nuevos medios, aparecieron la radiodifusión, el cine y la televisión.

Es necesario que volvamos a considerar estos elementos fácticos familiares si pretendemos revisar adecuadamente la idea de "comunicación masiva" que es su producto. En suma, estos cambios nos dieron más y normalmente más baratos libros, revistas y periódicos; más carteles y letreros; programas de radio y televisión; distintos tipos de filmes. Sería difícil, creo, expresar un juicio de valor simple y definido sobre todos estos productos, muy variados; no obstante, se trata de cosas que es necesario evaluar. El interrogante que planteo es si la idea de la "comunicación masiva" es una fórmula útil para hacerlo.

Hay dos aspectos preliminares que son obvios: primero, que existe una tendencia general a confundir las técnicas mismas con los usos que se les dieron en una sociedad determinada; segundo, que al considerar esos usos nuestro argumento suele ser selectivo, por momentos en sumo grado.

Las técnicas, a mi entender, son en el peor de los casos neutrales. La única objeción sustancial que se les hace es que son relativamente impersonales, en comparación con técnicas anteriores que cumplían los mismos fines. Mientras que el teatro presentaba actores, el cine exhibe sus fotogramas. Mientras que el mitin presentaba a un hombre hablando, la radio presenta una voz, y la televisión, una voz y una fotografía. Las observaciones de este tipo son oportunas, pero es preciso hacerlas con cuidado. No es pertinente contrastar una noche pasada mirando televisión con otra dedicada a la conversación, aunque el contraste se plantee con frecuencia. No hay ninguna forma de actividad social, creo, que el uso de estas técnicas haya reemplazado. A lo sumo, al agregar alternativas, éstas permitieron que se modificara el acento puesto en el tiempo consagrado a actividades específi-

cas. Pero esas modificaciones están obviamente condicionadas, no sólo por las técnicas, sino sobre todo por el conjunto de las circunstancias de la vida común. El argumento sobre la impersonalidad a menudo contiene una risible cláusula adicional. Se supone, por ejemplo, que el hecho de que el oyente de una charla o discusión radiofónica no pueda responder a quien habla es una objeción a su escucha. Pero la situación es casi la misma en que se encuentran la mayoría de los lectores; la imprenta, después de todo, fue el primer gran medio impersonal. Es tan fácil enviar una respuesta a un locutor radiofónico o al director de un diario como a un autor contemporáneo; y ambas cosas son mucho más fáciles que tratar de responder a Aristóteles, Burke o Marx. En esta materia, omitimos advertir que gran parte de lo que llamamos comunicación no es en sí mismo, necesariamente, más que transmisión: es decir, una emisión unidireccional. La recepción y la respuesta, que completan la comunicación, dependen de otros factores al margen de las técnicas.

Lo que puede señalarse como un dato del desarrollo de estas técnicas es un firme crecimiento de lo que propongo llamar *transmisión múltiple*. El libro impreso es el primer gran modelo de ésta, y las demás técnicas lo siguieron. El nuevo factor, en nuestra sociedad, es una expansión del público potencial de esas transmisiones, tan grande que plantea nuevos tipos de problemas. No obstante, está claro que no podemos objetar realmente esa expansión; no podemos hacerlo, al menos, sin comprometernos con alguna política bastante extraordinaria. La expansión del público se debe a dos factores: primero, el crecimiento de la educación general, que acompañó el crecimiento de la democracia; segundo, los mismos progresos técnicos. A la luz de la anterior discusión sobre las "masas", es interesante que esta expansión se haya interpretado mediante la expresión "comunicación masiva".

A menudo, cuando se dirige a un público restringido, un orador o un escritor es capaz de llegar a conocerlo lo suficiente para sentir una relación directamente personal con él, que puede afectar su modo de discurso. Cuando ese público se amplía, como ha sucedido en todos los casos, desde los libros hasta los concursos televisivos de juegos, aquella situación resulta claramente imposible. Sería imprudente, sin embargo, suponer que esto actúa necesariamente en desmedro del orador o escritor y de su público. Ciertos tipos de discurso, en especial el arte, la argumentación y la exposición serias, parecen distinguirse, en rigor, por una cualidad impersonal que con frecuencia les permite sobrevivir a su ocasión inmediata. De hecho, es muy difícil evaluar hasta qué punto esta impersonalidad última puede depender de una relación estrecha inmediata. Pero siempre es improbable que ese orador o escritor utilice, como modelo de la comunicación, un concepto tan tosco como "masas". La idea de la comunicación masiva, al parecer, depende mucho más de la intención del orador o escritor que de la técnica específica empleada.

Un orador o escritor que sepa, en el momento de dirigirse al público, que llegará casi de inmediato a varios millones de personas, se enfrenta con un problema de interpretación evidentemente arduo. No obstante, cualquiera sea la dificultad, un buen orador o escritor será consciente de su responsabilidad inmediata con respecto al asunto que se comunica. A decir verdad, no puede sentir otra cosa si es consciente de sí mismo como fuente de una transmisión en particular. Su tarea es la expresión adecuada de esa fuente, ya sea de sentimiento, opinión o información. Utilizará para expresarla el lenguaje común, hasta donde se lo permita su aptitud específica. El hecho de que esa expresión sea luego objeto de una

transmisión múltiple es una etapa posterior, que el orador o escritor bien puede conocer, pero que a causa de su naturaleza no puede afectar la fuente. Las dificultades para expresar esta última –dificultades de la experiencia, la convención y el lenguaje comunes– siempre constituyen una preocupación para él, sin duda. Pero en ningún caso puede negar la fuente, lo cual equivaldría a negarse a sí mismo.

Ahora bien, si imponemos a este problema perenne de la comunicación la idea de las masas, alteramos radicalmente la posición. La concepción de las personas como masas no surge de una incapacidad de conocerlas, sino del hecho de interpretarlas de acuerdo con una fórmula. Aquí reaparece de manera decisiva el tema de la intención de la transmisión. Nuestra fórmula puede ser la del ser racional que habla nuestra lengua. Puede ser la del ser interesado que comparte nuestra experiencia común. O puede ser –y aquí es donde actuarán las "masas"– la del populacho: crédulo, inconstante, con instinto de rebaño, bajo en sus gustos y sus hábitos. La fórmula, en realidad, procederá de nuestra intención. Si nuestro objetivo es el arte, la educación, la provisión de informaciones u opiniones, nuestra interpretación se planteará en términos del ser racional e interesado. Por otro lado, si nuestro objetivo es la manipulación –convencer a una gran cantidad de personas de que actúen, sientan, piensen, conozcan de cierta manera–, la fórmula conveniente será la de las masas.

Aquí debe trazarse una distinción importante entre fuente y agente. Un hombre que presenta una opinión, una propuesta, un sentimiento, normalmente desea, desde luego, que otros lo acepten y actúen o sientan de la manera que él define. No obstante, es posible describir apropiadamente a ese hombre como una fuente, distinguida de un agente, cuya característica es que su expresión está subordinada a una intención no declarada. Es un agente y no una fuente porque su intención está en otra parte. En términos sociales, el agente será normalmente, de hecho, un subordinado: de un gobierno, una empresa comercial, el propietario de un periódico. En este sentido simple, la agencia es necesaria en cualquier administración compleja. Pero siempre es peligrosa, a menos que su función e intención no sólo se declaren abiertamente, sino que sean aprobadas y controladas en común. Si así sucede, el agente se convierte en una fuente colectiva y respetará las normas de la expresión si lo que se le requiere transmitir es tal que puede reconocerlo y aceptarlo por completo: recrearlo en su propia persona. Cuando no puede aceptarlo de ese modo para sí mismo pero se permite convencerse de que tiene la forma adecuada para otros presumiblemente inferiores y que su tarea sólo consiste en constatar que llegue efectivamente a ellos, es un agente en el mal sentido y lo que hace es inferior a lo que puede hacer el tipo más pobre de fuente. Cualquier negación práctica del vínculo entre convicción y comunicación, entre experiencia y expresión, es moralmente nociva tanto para el individuo como para el lenguaje común.

De todos modos, no cabe duda de que en nuestra sociedad es un hecho que muchos hombres, inteligentes muchos de ellos, aceptan, ya sea de buena o mala fe, un papel y una actividad tan sospechosos. La aceptación de mala fe es un asunto para el derecho, aunque todavía no hemos avanzado demasiado en la elaboración de este control necesario. La aceptación de buena fe, por su parte, es una cuestión de cultura. Es notorio que no sería posible a menos que pareciera ratificarla por una concepción de la sociedad que relega a la mayoría de sus miembros al estatus de populacho. La idea de las masas es una expresión de esta concepción, y la idea

de la comunicación masiva un comentario sobre su funcionamiento. Éste es el verdadero peligro para la democracia, y no la existencia de medios eficaces y poderosos de transmisión múltiple. Se trata menos de un producto de la democracia que de su negación, surgida de ese semimundo del sentimiento en el que se nos invita a ser. Cuando se acepta el principio de la democracia y pese a ello se teme su práctica plena y activa, la mente se adormece en la aquiescencia, que no es, sin embargo, tan completa como para impedir que una conciencia intermitente y una ironía defensiva puedan visitarla. "La democracia estaría muy bien", llegamos a decir, "y es en verdad lo que yo personalmente preferiría, si no fuera para la gente concreta. Así que, en una buena causa si podemos encontrarla o en alguna otra si no podemos, trataremos de arreglárnosla en un nivel de comunicación que nuestra experiencia y formación nos dicen que es inferior. Como la gente es como es, la cosa servirá." Pero también debe enfrentarse el hecho de que lo que realmente hacemos en ese caso es abaratar nuestra propia experiencia y adulterar el lenguaje común.

Observación masiva

Pero la gente es como es, se replica como objeción. Las masas, desde luego, sólo son otras personas, pero la mayoría de éstas, de acuerdo con la evidencia, son un populacho. En principio, desearíamos que no fuera así; en la práctica, la evidencia es clara.

Éste es el lado negativo de la idea de comunicación masiva. Sus pruebas se reúnen bajo el título de cultura de masas o cultura popular. Son pruebas importantes, en gran parte incontrovertibles. Queda, sin embargo, la cuestión de su interpretación. He dicho que nuestros argumentos en esta materia suelen ser selectivos, a menudo en extrema medida. Ahora trataré de ilustrarlo.

Hoy nos enfrentamos con el hecho de que hay gran cantidad de mal arte, mal entretenimiento, mal periodismo, mala publicidad, mala argumentación. Es poco probable que los argumentos distractivos habituales nos aparten de esta conclusión. Sus productores saben que es malo mucho de lo que nosotros juzgamos así. Pregunten a cualquier periodista o redactor publicitario si acepta hoy esa famosa definición: "escrito por imbéciles para imbéciles". ¿No contestará acaso que, en realidad, está escrito por personas calificadas e inteligentes para un público que no tiene el tiempo, la educación o –admitámoslo– la inteligencia para leer algo más completo, más cuidadoso, más próximo a los cánones conocidos de exposición o argumentación? ¿No sería mejor que dijéramos, en bien de la simplicidad, algo bueno? Bueno y malo son palabras arduas y podemos, por supuesto, encontrar otras más fáciles. La revista de historietas, el anuncio de cerveza, la novela policial: no es exactamente que sean buenos, sino que lo son en su especie (posiblemente mala); tienen, al menos, los méritos de ser vivaces, atractivos, populares. No obstante, está claro que la revista de historietas tiene que compararse con otras clases de revistas; el anuncio de cerveza con otras clases de descripción de un producto; la novela policial con otras novelas. Mediante estos criterios –no en referencia a alguna calidad ideal, sino a las mejores cosas que los hombres hicieron o hacen en ejercicio de esta facultad– es poco probable que dudemos de que una gran parte de lo que hoy se produce y se vende ampliamente es mediocre o malo.

Pero se dice que esto es cultura popular. La caracterización tiene una tesis histórica lista para usar. Tras la ley de educación de 1870[1] apareció en escena un nuevo público masivo, alfabetizado pero no formado en la lectura, de gustos y hábitos bajos. La cultura de masas lo siguió como cosa natural. Cuando escucho esta tesis siempre pienso en una anterior, de la segunda mitad del siglo XVIII. Por entonces, la época decisiva era la de 1730 a 1740 y lo que había surgido, con la prosperidad de las clases medias, era un nuevo público lector procedente de ese sector. El resultado inmediato fue ese fenómeno vulgar, la novela. De hecho, hay en ambas tesis una parte considerable de verdad. Si la más antigua no se menciona con tanta frecuencia, sólo se debe a que sería indiscreta, en una situación en que "bueno" y "clase media" son expresiones equivalentes. Y está claro que podemos realmente ver la situación anterior en su verdadera perspectiva. Podemos advertir que el surgimiento de las clases medias no sólo produjo la novela sino muchas otras cosas buenas y malas. Además, en nuestros días, cuando todas las malas novelas están agotadas y las buenas se incluyen entre nuestros clásicos, vemos que la novela misma, si bien es ciertamente un fenómeno, no puede desestimarse a la ligera como vulgar. De la situación posterior a 1870 no podemos hablar con tanta claridad. Por un lado, como el surgimiento en su conjunto aún nos divide, podemos tomar a mal la situación por razones políticas y no comprenderlo. Por el otro, como el período no ha entrado en el marco de la historia establecida, podemos ser mucho más subjetivos en la selección de las pruebas.

Como fecha decisiva, 1870 es en realidad muy cuestionable. Desde mucho antes existía un difundido alfabetismo y la mala prensa, de hecho, también es anterior. El resultado de la nueva oferta educativa consistió en parte en un aumento real del alfabetismo y en parte en un balanceo entre los lugares afortunados y los desafortunados. El aumento tuvo sin duda magnitud suficiente para ser importante, pero no se parecía en modo alguno a una apertura repentina de las compuertas. En sí mismo, está lejos de bastar para dar cuenta de la institución de los rasgos hoy característicos de la cultura popular.

Por otra parte, es preciso recordar que las nuevas instituciones no fueron el producto del accionar de los trabajadores. Antes bien, otros las establecieron para ellos, muchas veces (en especial, en los casos del periódico barato y la publicidad comercial en gran escala) con el fin de obtener beneficios políticos o comerciales deliberados. Aunque en modo alguno siempre buenas las cosas correspondientes a esta esfera que los trabajadores producían por sí mismos (periódicos radicales, panfletos y publicidad política, estandartes y diseños sindicales), eran al menos muy diferentes en ciertos aspectos importantes. Una vez más, es un error considerar que las nuevas instituciones sólo abastecían a la nueva clase. Los nuevos tipos de diarios y publicidad tenían y tienen una recepción mucho más amplia. Si vamos a definir las masas como aquellos a quienes las nuevas instituciones abastecen hoy y por quienes éstas son recibidas con aparente satisfacción, entonces esas masas se extienden mucho más allá de las categorías de, digamos, los trabajadores manuales o las personas cuya educación se limita a un nivel elemental. Hago esta observación porque "masas = clase obrera y clase media baja" se confunde muy corrientemente con "masas = populacho". El

[1] También llamada ley Forster, nombre de su inspirador, la ley autorizó a los gobiernos locales de Inglaterra a establecer escuelas primarias públicas. (N. del T.)

populacho, si lo hay, se codea con casi todo el mundo y puede, a decir verdad, estar aun más cerca.

Si esto es así en el caso de los nuevos diarios y publicidades, es todavía más válido en el de las otras malas obras que se han señalado, en la novela, el teatro, el cine y los programas de radio y televisión. Si en este tipo de entretenimiento hubo una caída continua de los niveles, no debemos datar su inicio en 1870, sino por lo menos en 1740. De hecho, no veo muchas razones por las que haya que detenerse allí, pero en ese caso no estoy tan seguro de la caída constante. Me parece que la multiplicación de la transmisión y el descubrimiento de poderosos medios de comunicación destacaron e hicieron más evidentes, sobre todo, ciertos gustos y medios de satisfacerlos que existían desde mucho tiempo atrás. Volveré a este punto luego de hacer una observación más sobre nuestras prácticas de selección.

En esta materia hay dos aspectos principales. Primero, está claro que en la ansiedad por probar su argumento, que en efecto es importante si se pretende que la mala calidad no deje de ser cuestionada, los historiadores de la cultura popular tendieron a concentrarse en lo malo y a descuidar lo bueno. Si hay muchos libros malos, hay también una cantidad importante de libros buenos, y éstos, como los primeros, circulan mucho más ampliamente que en cualquier período anterior. Si el número de lectores de malos diarios se incrementó, también lo hizo el de los lectores de diarios y periódicos de mejor calidad, el de usuarios de bibliotecas públicas y el de alumnos en todos los tipos de educación formal e informal de adultos. Las audiencias de la música seria, la ópera y el ballet han crecido, en algunos casos en proporciones notables. La concurrencia a museos y exposiciones, en general, se elevó constantemente. Una parte significativa de lo que se ve en los cines y lo que se escucha en la radio es obra de mérito. En todos los casos, sin duda, las proporciones son menores de lo que desearíamos, pero no desdeñables.

En segundo lugar, es importante recordar que, al juzgar una cultura, no basta concentrarse en los hábitos coincidentes con los del observador. En el observador altamente instruido siempre existe la tentación de suponer que la lectura desempeña en la vida de la mayoría de la gente un papel tan grande como en la suya propia. Pero si compara lo que él lee con el material de lectura que alcanza la mayor difusión, no compara en verdad niveles de cultura. De hecho, compara lo que se produce para personas para quienes la lectura es una actividad fundamental con lo producido con destino a gente para la cual es, a lo sumo, una actividad menor. En la medida en que extraiga una proporción sustancial de sus ideas y sentimientos de lo que lee, supondrá, también erróneamente, que las ideas y sentimientos de la mayoría están condicionados de manera similar. Empero, para bien o para mal, la mayoría de la gente todavía no da a la lectura esa importancia en su vida; sus ideas y sentimientos aún son moldeados, en gran medida, por un patrón más amplio y más complejo de vida social y familiar. La persona altamente instruida corre el peligro evidente de engañarse si supone que puede juzgar la calidad de la vida en general en referencia primordial con los artefactos de lectura. En particular, se engañará si se vale, aun en su forma más benévola, del concepto de que la mayoría de las otras personas son "masas", a quienes observa como una especie de bloque. El error se asemeja al del reformador corto de miras que presume que los jornaleros agrícolas y los artesanos aldeanos carecían antaño de educación, simplemente porque no sabían leer. De hecho, muchas personas

sumamente educadas se enfrascaron a tal punto en la lectura como hábito estabilizador, que no lograron advertir que hay otras formas de actividad creativa calificada e inteligente: no sólo las formas afines del teatro, el concierto y la galería artística, sino toda una gama de destrezas generales, desde la jardinería, el trabajo con metales y la carpintería hasta la política activa. El desdén por muchas de estas actividades, que siempre está latente en los muy instruidos, es un signo de los límites del observador, no de los límites de las actividades mismas. Hacer caso omiso de la extraordinaria popularidad de muchas de ellas, como prueba de la calidad de vida en la sociedad contemporánea, es el resultado de una selección partidista hecha por las razones aludidas.

Este aspecto llega a ser de particular importancia cuando recordamos que la tendencia general del desarrollo moderno ha consistido en llevar muchos niveles más de cultura que antes al contexto general del alfabetismo. Una serie de gustos que antaño solían gratificarse en formas preletradas, y por lo tanto en gran medida no documentadas, se alimentan e incluso se fomentan en soportes impresos. O, para expresarlo de otra manera, la contraparte histórica de un diario popular moderno, en su función informativa, no es un diario minoritario anterior sino ese complejo de rumores y relatos de viajeros que por entonces suministraba a la mayoría noticias de la misma especie. Esto no significa abandonar el alfabetismo de la mejor calidad del que disfrutamos, que en todos los tiempos proporciona un criterio a las funciones recién incorporadas a la letra impresa. Pero, considerar la cuestión de este modo nos ayuda igualmente a mantener un justo sentido de la proporción.

Nuestro problema es el de la adaptación de nuestra formación social a una cultura vastamente letrada. Es evidente que los más altos niveles de alfabetismo en la sociedad contemporánea dependen de un nivel de instrucción y capacitación muy superior al corrientemente disponible. Por esta razón, aún es demasiado pronto para concluir que una cultura mayoritaria tiene gustos necesariamente bajos. El peligro de un juicio semejante es que propone una rectitud sustituta: el deber de defender una norma contra el populacho. La acción que corresponde no es de esta clase; tiene que ver, antes bien, con garantizar que la capacitación para el alfabetismo en sentido pleno se incremente de manera proporcional a los cambios técnicos que hicieron a nuestra cultura más dependiente de las formas letradas. Es obvio que hemos permitido que los cambios técnicos estuvieran muy por delante de los cambios educativos, y las razones de este descuido tan francamente necio desde su propio punto de vista se encuentran en una combinación de interés e inercia, profundamente enraizada en la organización de la sociedad. La interpretación de la mayoría como populacho sirvió, de manera paradójica, para silenciar o debilitar las conciencias más activas en esta materia. La torpeza siempre es fácil, y debe haber pocas cosas más torpes que darse vuelta, al final de un largo proceso de capacitación, y reírse despectivamente de quienes acaban de entrar a él y que, agobiados e inseguros, cometen los inevitables errores.

Ese punto de vista podría zanjar la cuestión si pudiéramos estar seguros de que nuestro único problema es garantizar que la provisión educativa concuerde con la extensión del alfabetismo. Tendríamos por delante una generación de trabajo, pero al menos el camino sería claro. No obstante, es evidente que esas cuestiones no se resuelven dentro de un campo especializado. El contenido de la educación, por regla general, es el contenido de nuestras relaciones sociales reales y sólo

apelan a la mejora de lo que llaman su ciencia: es decir, a sobras de psicología aplicada y de lingüística. Es de la mayor importancia prestar atención a lo que hacen, pero al mismo tiempo cualquier teoría real de la comunicación es una teoría de la comunidad. Las técnicas de la comunicación de masas serán irrelevantes para una auténtica teoría de la comunicación, en la medida en que consideremos que están condicionadas, no por una comunidad, sino por la falta o el carácter incompleto de una comunidad. Es muy difícil reflexionar con claridad sobre la comunicación, porque el patrón de nuestra reflexión sobre la comunidad es, por regla general, de índole dominativa. En consecuencia, las técnicas de la dominación suelen, si no atraernos, sí al menos preocuparnos. La comunicación se convierte en la ciencia de la penetración en la mente de las masas, para registrar en ella una repercusión. No es fácil pensar según diferentes términos.

Es sencillo reconocer una teoría dominativa si, por otras razones, creemos que es mala. Una teoría que sostenga que una minoría debe sacar provecho de la utilización de una mayoría en guerras por la rentabilidad es fácil de rechazar. Una teoría que afirme que una minoría debe beneficiarse con el empleo de una masa de esclavos asalariados es comúnmente rechazada. Una teoría que diga que una minoría debe guardar para sí la herencia del conocimiento humano y negarla a la mayoría, se rechaza de vez en cuando. Pero (decimos) no puede encontrarse a nadie, o sólo a unas pocas malas personas, que sean partidarias de esas teorías. Hoy somos todos demócratas, y esas cosas son impensables. De hecho, la comunicación masiva se puso y en algunos lugares todavía se pone al servicio de todas las teorías que he mencionado. En esencia, la teoría de la comunicación de masas depende en su totalidad de que una minoría explote de una manera u otra a una mayoría. No todos somos demócratas hoy.

Sin embargo, "explotar" es, desde luego, una palabra tendenciosa. ¿Qué pasa cuando una minoría procura educar a una mayoría, por el bien último de ésta? Abundan las minorías que tratan de educar a las mayorías en las virtudes del capitalismo, el comunismo, la cultura, la contracepción. ¿Se dudará de que en estos casos la comunicación de masas es necesaria y urgente, para llevar noticias sobre la vida buena, las maneras de alcanzarla y los peligros que deben evitarse en su búsqueda a las masas prejuiciosas, serviles, ignorantes y prolíficas? Si los trabajadores se empobrecen y empobrecen a otros debido a prácticas restrictivas; si los campesinos se mueren de hambre y la hacen padecer a otros por adherir a costumbres pasadas de moda; si hombres y mujeres crecen en la ignorancia cuando el conocimiento es tan vasto; si las familias tienen más hijos de los que pueden alimentar, ¿hay dudas de que es preciso decirles esto, por su propio bien?

La objeción que se plantea, en realidad, no es al hecho de decir algo a alguien. Se refiere a la manera en que uno lo cuenta a otros y cómo esperaría, a su vez, que se lo contaran. Tampoco es ésta una cuestión de cortesía, como si la cortesía fuera la mejor política. Tiene que ver, en realidad, con la forma en que a uno mismo le contarían: contar como un aspecto de la vida; aprender como un elemento de la experiencia. El fracaso de tantos de los elementos de la transmisión que he enumerado no es un accidente, sino el resultado de no lograr entender la comunicación. El fracaso se debe a una arrogante preocupación por la transmisión, que se apoya en el supuesto de que las respuestas comunes ya se han encontrado y sólo resta aplicarlas. Pero la gente (¿maldita sea, dice usted?) sólo aprenderá por

experiencia y ésta, normalmente, es desparcja y lenta. En su impaciencia, un cuerpo gobernante podrá imponer a menudo, mediante distintas formas de presión, una conformidad aparente. Llegado el caso, la experiencia ulterior puede hacerla efectiva; ese hecho es la tentación más marcada de cualquier política dominativa: que los sucesos justifiquen lo que en principio la gente no aceptaría. En materia política, ésta es tal vez la cuestión contemporánea más ardua. En materia de comunicación, sin embargo, este aspecto sólo justifica lo que ya se ha dicho; será la experiencia la que enseñe. En una sociedad que no tiene la experiencia de la práctica democrática, una minoría reformadora celosa se verá obligada, con frecuencia, a correr este tipo de riesgo. No obstante, aun aquí hay grandes peligros; el proceso del aprendizaje depende mucho de la necesidad consciente de aprender, y esta necesidad no se impone con facilidad a nadie.

Resulta claro, por otra parte, que aun en las comunidades democráticas contemporáneas la actitud dominativa ante la comunicación todavía es preponderante. Casi todos los líderes, sean del tipo que fueren, parecen auténticamente temerosos de confiar en los procesos de discusión y decisión mayoritarias. Como cuestión práctica, se la desgasta poco a poco hasta reducirla a la más pura fórmula. De ello es evidentemente responsable la arraigada desconfianza en la mayoría, a la que se ve como una masa o, más educadamente, como el público. La teoría democrática sigue siendo una teoría y este escepticismo práctico alimenta el escepticismo teórico que, incluso en nuestra sociedad, vuelve a ser peligrosamente pronunciado. Las consecuencias son insatisfactorias desde casi todos los puntos de vista. Si la gente no puede tener una democracia oficial, tendrá una no oficial en cualquiera de sus formas posibles, desde la revuelta o el tumulto armado, pasando por la huelga o el trabajo a reglamento "extraoficiales", hasta la forma más silenciosa pero más alarmante, un malhumor general y la pérdida de interés. Frente a este conjunto de hechos, siempre es posible volver a caer en la otra parte de la interpretación "masiva"; considerar que estos síntomas "demuestran" la ineptitud de las masas: éstas *generarán* disturbios, *harán* huelga, *no mostrarán* interés, porque así es la naturaleza de esa bestia, el populacho. Yo sostengo, por el contrario, que estas marcas características de nuestra civilización no pueden interpretarse de ese modo; que son, antes bien, síntomas de un fracaso básico de la comunicación. Es posible decir esto y concluir que la respuesta se encuentra en los proyectos educativos, el suministro de información o una nueva campaña publicitaria. Pero eso significa seguir pensando en la comunicación exclusivamente en términos de transmisión: una renovación, quizá por nuevos medios, del prolongado afán dominativo. En la práctica, este aspecto es muy difícil de ver cuando un grupo está seguro de que su argumento es correcto y apremiante y que por su propio bien, y con urgencia, es preciso hacer que la gente lo reconozca.

No obstante, los síntomas de inquietud son, precisamente, una réplica a una organización dominante. En una rebelión, en la mayoría de los disturbios, en muchas huelgas, es una réplica positiva: la afirmación de un tipo diferente de respuesta. La respuesta que se adopte finalmente dependerá entonces del equilibrio de poder. Pero a menudo es menos una formulación que una reacción confusa y vaga contra el hábito de dominar. Lo que llamé malhumor es el ejemplo obvio de ello. Creo que hoy es una reacción muy prevaleciente frente a los tipos dominativos de comunicación de masas. La gente, desde luego, no cree todo lo que lee en los

diarios, y con frecuencia está bien que así sea. Pero en comparación con un pequeño ámbito de lectura perspicaz, hay un ámbito enorme de incredulidad recelosa global que, si bien en ciertas ocasiones puede ser profiláctica, como costumbre general es debilitante. Los gobernados siempre utilizaron la inercia y la apatía como un arma comparativamente segura contra sus gobernantes. Algunos cuerpos gobernantes lo aceptarán como una forma, al menos, de estar tranquilos. Pero en nuestra sociedad, debido al modo en que producimos, hay un grado tan amplio de interés común y esfuerzo mutuo necesarios, que cualquier pérdida extendida de interés, cualquier talante general de incredulidad, pueden sin duda ser desastrosos. La respuesta a ello, sin embargo, no está en la exhortación sino, antes bien, en admitir la práctica de la democracia, la única que puede objetivar la teoría. En términos de comunicación, la respuesta consiste en adoptar una actitud diferente ante la transmisión, una actitud que confirme que sus orígenes son auténticamente múltiples y que todas las fuentes tienen acceso a los canales comunes. Esto no es posible a menos que se comprenda que una transmisión es siempre un ofrecimiento y que este hecho debe determinar su carácter: no es un intento de dominar sino de comunicar, lograr una recepción y una respuesta. La recepción activa y la respuesta vital dependen a su vez de una comunidad concreta de experiencia, y su calidad depende, con igual certeza, del reconocimiento de la igualdad práctica. Las numerosas desigualdades que todavía dividen nuestra comunidad hacen difícil o imposible la comunicación eficaz. Carecemos de una experiencia genuinamente común, salvo en algunos contados y peligrosos momentos de crisis. Hoy es bastante evidente cuánto pagamos por esa carencia, en todo tipo de monedas. Necesitamos una cultura común, no en beneficio de una abstracción, sino porque sin ella no sobreviviremos.

Me referí a la igualdad pero lo hice con alguna vacilación, porque hoy la palabra es habitualmente confusa. En la sociedad moderna, el acento teórico que se pone en ella es en general una respuesta de oposición; se trata menos de una meta positiva que de un ataque a la desigualdad, que se subrayó en la práctica en proporción exacta a las ideas igualitarias. La única igualdad importante o siquiera imaginable es la igualdad de ser. La desigualdad es inevitable y hasta debe saludarse en los distintos aspectos del hombre; es la base de una vida rica y compleja. La mala desigualdad es la que niega la igualdad esencial de ser. En cualquiera de sus formas, esa desigualdad, en la práctica, rechaza, despersonaliza y rebaja de categoría a los otros seres humanos. Sobre esa práctica se levanta con facilidad una estructura de crueldad, explotación y anulación de la energía humana. Las masas, el talante dominativo, el rechazo de la cultura, son sus testamentos locales en la teoría humana.

Una cultura común no es en ningún nivel una cultura igual. Sin embargo, la igualdad de ser siempre le es necesaria; de lo contrario, no se valorará la experiencia común. Una cultura común no puede establecer restricciones absolutas a la entrada en ninguna de sus actividades: ésta es la realidad de la reivindicación de la igualdad de oportunidades. Esa reivindicación se basa, por supuesto, en el deseo de ser desiguales, pero esto puede significar una cualquiera de una serie de cosas. Una desigualdad deseada que niegue en la práctica la igualdad esencial de ser no es compatible con una cultura en común. Esas desigualdades, que no pueden admitirse, tienen que definirse continuamente a partir de la experiencia común.

Pero hay muchas otras que no dañan esa igualdad esencial; algunas de ellas son necesarias y es preciso alentarlas. La observación alcanza un carácter práctico en los ejemplos, y me gustaría señalar algunos. Una desigualdad que no sea la de la propiedad personal es decir, una desigualdad en la propiedad de los medios de vida y producción tal vez se considere intolerable porque en la práctica niega los procesos básicos de la igualdad de ser. La desigualdad en una facultad específica, en cambio, o desarrollos desiguales del conocimiento, la aptitud y el esfuerzo, pueden no negar esa igualdad esencial: un médico se alegrará de poder aprender de otro mejor, y el hecho de ser un buen profesional no hará que se crea un hombre mejor que un buen compositor, un buen ajedrecista, un buen carpintero o un buen corredor. En una cultura común, tampoco se considerará un mejor ser humano que un niño, una anciana o un inválido, que pueden carecer del criterio (en sí mismo inadecuado) del servicio útil. El tipo de respeto por uno mismo y su trabajo, que es absolutamente necesario para seguir adelante, es algo diferente de la reivindicación de una desigualdad de ser que nos autorice a negar o dominar el ser de otro. Son intolerables las desigualdades que conducen a esa negación o dominación.

Pero algunas actividades *son* mejores que otras, se replica como objeción. En la práctica, una insistencia en la igualdad puede ser una negación de valor. He seguido la trayectoria de esta objeción con cierto cuidado, porque es efectivamente importante. ¿Un maestro no debe dominar a un niño, para que éste pueda aprender? Algunos hechos serán buenos y otros malos: el maestro debe insistir en su distinción, ya sea o no correcto dominar. Coincido, pero la mayor parte de una buena enseñanza es, en realidad, una transmisión de las capacidades de discernimiento junto con la presentación de las conclusiones y juicios recibidos, de los que debe hacerse un uso provisorio. Este ofrecimiento, tanto de una presentación que es preciso confirmar como de los medios de decisión, es el funcionamiento efectivo de la comunicación general. Un niño sólo aprenderá las capacidades si las practica; un maestro sólo estará calificado para transmitirlas si conoce el proceso a la vez que ofrece el producto. El énfasis extremo en las distinciones de valor, en todas las cosas que el hombre fabrica o hace, no es un énfasis en la desigualdad de ser. Es, antes bien, un proceso común de aprendizaje que, en rigor, sólo se emprenderá si se admite en principio la igualdad de ser, que por sí sola puede sacar ese proceso de la esfera de la dominación. Nadie puede elevar el nivel cultural de ninguna otra persona. Lo máximo que puede hacerse es transmitir las capacidades, que no son una posesión personal sino una propiedad humana general, y al mismo tiempo dar acceso a todo lo que se ha fabricado y hecho. No se puede impedir que un niño lea una historieta de terror o que un hombre lea una revista de tiras cómicas con una orden (a menos que se cometa la indignidad de ejercer un poder físico sobre él) y ni siquiera con un argumento, diciéndole que es mala. Sólo puede brindársele la oportunidad de aprender lo que se aprendió en general y en común acerca de la lectura y procurar que tenga acceso a todo lo que puede leerse. En definitiva, la elección es suya, y es legítimo que así sea. El interés de un hombre en el valor en las normas, como decimos, se expresa verdaderamente en el esfuerzo en pro de una comunidad de experiencia sobre la cual puedan apoyarse esas normas. Además, si ese interés es algo más que un dogma, el hombre estará abierto al aprendizaje de otros valores, en la configuración de una nueva experiencia común. El rechazo de uno y otro rumbo es una

muestra de timidez petulante. Si uno *no* puede creer en los hombres y sus esfuerzos comunes, tal vez sólo pueda creer en uno mismo como una caricatura.

¿La cultura y qué modo de vida?

Vivimos en una sociedad *transicional* en la que la idea de cultura se identificó, demasiado a menudo, con una u otra de las fuerzas contenidas en esa transición. La cultura es el producto de las antiguas clases ociosas que hoy procuran defenderla contra nuevas fuerzas destructivas. La cultura es la herencia de la nueva clase ascendente, que lleva en su seno la humanidad del futuro; esta clase busca hoy liberarla de sus restricciones. Nos decimos cosas como éstas unos a otros, con la mirada ceñuda. Lo único bueno, al parecer, es que todas las partes contendientes tienen suficiente afición a la cultura para querer identificarse con ella. Pero en ese caso no hay nadie que pueda ser árbitro en la cuestión; todos intervenimos en el juego y jugamos en una u otra dirección.

Quiero decir algo sobre la idea de "cultura de clase obrera", porque me parece una cuestión clave en nuestros días, en la cual los malentendidos ocupan un lugar considerable. Ya he indicado que no podemos justa o provechosamente describir el grueso del material producido por los nuevos medios de comunicación como "cultura de clase obrera". Puesto que no hay nada en él que se produzca exclusivamente para esa clase ni que sea producido por ella en alguna medida significativa. A esta definición negativa es preciso agregar otra: que en nuestra sociedad, la "cultura de clase obrera" no debe entenderse como la pequeña cantidad existente de escritos y arte "proletarios". La aparición de esas obras fue útil, no sólo en sus formas más deliberadas, sino también en materiales como las baladas posindustriales, que valió la pena reunir. Es necesario que conozcamos esta obra, pero hay que verla como un valioso elemento disidente más que como una cultura. La cultura popular tradicional de Inglaterra fue, si no aniquilada, sí al menos fragmentada y debilitada por las dislocaciones de la Revolución Industrial. Lo que quedó, lo que se rehizo con ello en las nuevas circunstancias, es pequeño en cantidad y limitado en alcance. Exige respeto, pero no es en sentido alguno una cultura alternativa.

Este mismo aspecto de una alternativa es extremadamente difícil de tratar en términos teóricos. Si la mayor parte de nuestra cultura, en el sentido del trabajo intelectual e imaginativo, debe calificarse de burguesa, como lo hacen los marxistas, es natural buscar una cultura alternativa y denominarla proletaria. Sin embargo, es muy dudoso que "cultura burguesa" sea una expresión útil. El *corpus* de trabajo intelectual e imaginativo que cada generación recibe con el carácter de cultura tradicional es siempre y por fuerza algo más que el producto de una sola clase. No sólo se trata de que una parte considerable es una supervivencia de períodos muy anteriores a la forma de sociedad inmediatamente preexistente; de modo que, por ejemplo, la literatura, la filosofía y otras obras sobrevivientes de antes de 1600, digamos, no pueden considerarse "burguesas". También sucede que, aun dentro de una sociedad en la cual una clase determinada es dominante, es evidentemente posible que miembros de otras clases contribuyan a la reserva común y que esos aportes no se vean afectados por las ideas y valores de la clase dominante, o que se opongan a ellos. Al parecer, el área que cubre una cultura es

habitualmente proporcional al área de una lengua más que a la de una clase. Es verdad que una clase dominante puede controlar en gran medida la transmisión y distribución de toda la herencia común; ese control, cuando existe, debe señalarse como un dato referido a esa clase. También es verdad que una tradición siempre es selectiva y que este proceso de selección siempre tenderá a relacionarse e incluso a ser gobernado por los intereses de la clase dominante. Estos factores hacen probable que haya cambios cualitativos en la cultura tradicional cuando se produce una modificación del poder de clase, aun antes de que una nueva clase ascendente haga sus propios aportes. Es necesario subrayar las cuestiones de este tipo, pero el hincapié específico que se hace al describir nuestra cultura actual como burguesa es engañoso en varios aspectos. Puede confundir seriamente, por ejemplo, a quienes hoy se considerarían como miembros de la clase dominante. Si incluso sus adversarios los alientan a pensar en la cultura existente (en el sentido restringido) como su producto y legado particulares, se engañarán a sí mismos y a otros. Puesto que de ese modo se dará pábulo para que argumenten que, si su posición de clase vale, también vale la cultura; que las normas dependen de la restricción de una cultura a la clase que, puesto que la ha producido, es la única que la entiende. Por otro lado, quienes se creen representantes de una nueva clase en ascenso, si aceptan la proposición de la "cultura burguesa", se sentirán tentados a hacer caso omiso de una herencia humana común o, si son más inteligentes, mostrarán su perplejidad en cuanto a la forma de apoderarse de esa cultura burguesa y en qué magnitud. Las categorías son toscas y mecánicas en una y otra posición. Los hombres que comparten una lengua común comparten la herencia de una tradición intelectual y literaria que se reevalúa necesaria y constantemente con cada cambio de la experiencia. La fabricación de una "cultura de clase obrera" artificial, en oposición a esa tradición común, es una tontería lisa y llana. Una sociedad en la que la clase obrera hubiera llegado a la posición dominante produciría, desde luego, nuevas valoraciones y nuevos aportes. Pero el proceso sería sumamente complejo debido a la complejidad de la herencia, y nada se gana hoy al reducir esa complejidad a un diagrama burdo.

El contraste entre una cultura minoritaria y una cultura popular no puede ser absoluto. Ni siquiera es una cuestión de niveles, porque este término implica etapas distintas y discontinuas, cosa que no sucede en modo alguno. En la sociedad rusa del siglo XIX tal vez hallemos el ejemplo más claro de una cultura discontinua dentro de la historia reciente; marcada incluso, hay que señalarlo, por un grado sustancial de rechazo de la lengua común por la minoría gobernante. Pero en la sociedad inglesa nunca hubo ese grado de separación desde que el inglés surgió como lengua común. Hubo una pronunciada disparidad de distribución, equivalente a veces a la virtual exclusión de la mayoría, y existió cierta disparidad de contribución, aunque en ningún período llegó a limitarse al aporte de los miembros de ninguna clase en particular. Además, es dudoso que desde principios del siglo XIX haya habido algún observador que sintiera que el cuidado del trabajo intelectual e imaginativo podía confiarse con seguridad a una clase social o económica determinada, o identificarse con ella. Como hemos visto, la idea misma de cultura se desarrolló vinculada con esta situación.

La tarea más difícil con que nos enfrentamos, en cualquier período en que haya un cambio pronunciado del poder social, es el complicado proceso de revalorización

de la tradición heredada. La lengua común, por ser en sí misma tan crucial para esta cuestión, brinda un excelente ejemplo. Para una cultura es sin duda de vital importancia que su lengua común no pierda fuerza, riqueza y flexibilidad; que sea, además, adecuada para expresar una nueva experiencia e iluminar el cambio. Pero una lengua como el inglés todavía está en evolución, y puede perjudicárselo mucho si se le imponen toscas categorías de clase. Es obvio que desde la elaboración, en el siglo XIX, de una nueva definición del "inglés estándar", hubo usos y abusos específicos de la lengua común en beneficio de la distinción de clases. No obstante, el dialecto que suele considerarse idéntico al inglés estándar no tiene una superioridad necesaria sobre otros. Algunas de las aclaraciones gramaticales tienen una importancia común, pero ni siquiera es el caso de todas. Por otro lado, se otorgó a ciertos sonidos selectos una autoridad cardinal que no deriva de ninguna ley conocida del lenguaje, sino del mero hecho de que son habitualmente emitidos por personas que, por otras razones, tienen influencia social y económica. La transformación de este tipo de selección arbitraria en un criterio del inglés "bueno", "correcto" o "puro" no es otra cosa que un subterfugio. Las comunicaciones modernas contribuyen al crecimiento de la uniformidad, pero la selección y aclaración necesarias se realizaron, en líneas generales, en terrenos muy irrelevantes para el lenguaje. Todavía se cree, por ejemplo, que una doble negación (*"I don't want none"* ["no quiero ninguno"]) es inglés *incorrecto*, aunque millones de angloparlantes la usan regularmente: en rigor, no como una mala comprensión de la regla, para aprehender la cual podría considerárselos demasiado ignorantes, sino como prolongación de un hábito presente en la lengua de manera continua desde Chaucer. La "a" abierta, en palabras como *"class"* ["clase"], se toma hoy como marca de una "persona educada", aunque hasta el siglo XVIII era sobre todo una costumbre rústica y como tal se la despreciaba. Y *"ain't"*,[2] que en el siglo XVIII era a menudo un índice de urbanidad, se ve en nuestros días como una marca de vulgaridad: en ambos casos, la valoración es obra del más puro azar. La extraordinaria presunción con respecto a los sonidos vocálicos aspirados, la elección de este o aquel sinónimo (*"couch"*, *"sofa"* [diván, sofá]), que durante tanto tiempo fueron un ingrediente normal del humor de clase media, no son, después de todo, una preocupación por el buen inglés sino una muestra de provincianismo. (La polémica actual sobre lo que se denominan hábitos discursivos "de clase alta" y "no de clase alta"[3] ilustra con claridad esta situación; no es una muestra de las grandes diferencias sociales sino de la prolongada dificultad para trazar los límites entre los sectores superiores e inferiores de la clase *media*.) No obstante, si bien esto es cierto, la cuestión se complica por el hecho de que en una sociedad en la cual una clase determinada y, por lo tanto, un uso determinado de la lengua común son dominantes, una gran parte de la literatura, puesto que lleva en su seno un *corpus* de experiencia común vital, se inclinará hacia el modo de lenguaje dominante. Al mismo tiempo, una literatura nacional, como nunca ha dejado de serlo la inglesa, también contendrá, junto con esta relación, elementos de toda la cultura y toda la lengua. Si queremos entender el proceso de una tradición selectiva, no debemos pensar en áreas

[2] Contracción de *am not*, *is not* y *are not*, utilizada coloquialmente. (N. del T.)

[3] En el original, *"U"* y *"non-U"*, por la inicial de *upper-class*, "de clase alta", "aristocrático". (N. del T.)

excluyentes de cultura sino en grados de adhesión e interacción cambiantes, que una teoría burda, ya sea en términos de clase o de normas, es incapaz de interpretar.

Mientras se la vive, una cultura nunca puede reducirse a sus artefactos. No obstante, la tentación de prestar atención únicamente a las pruebas externas siempre es grande. Se argumenta, por ejemplo, que la clase obrera está "aburguesándose" porque se viste como la clase media, vive en casas colindantes y compra autos, lavarropas y televisores. Pero no es "burgués" tener objetos útiles ni disfrutar de un alto nivel de vida material. La clase obrera no se aburguesa por poseer los nuevos productos, así como el burgués no deja de serlo cuando los objetos de su propiedad cambian de tipo. Quienes lamentan esta transformación entre los miembros de la clase obrera son víctimas de un prejuicio. La admiración por los "pobres simples" no es una novedad, pero se encontró contadas veces, salvo como una racionalización desesperada, entre los pobres mismos. Es el producto de la saciedad o bien de un juicio que sostiene que las ventajas materiales se adquieren a un costo humano demasiado elevado. El primer terreno debe dejarse a quienes están saciados; el segundo, más importante, es susceptible de una falsa transferencia. Si las ventajas fueran "burguesas" por apoyarse en la explotación económica, dejarían de serlo si pudiesen obtenerse sin ella o mediante su disminución. La envidia del trabajador hacia el hombre de clase media no es un deseo de ser ese hombre, sino de tener la misma clase de bienes. A todos nos gusta creer que somos un modelo, y puedo entender que para la clase media inglesa sea auténticamente difícil suponer que la clase obrera no está desesperadamente ansiosa por llegar a ser como ella. Me temo que esto debe olvidarse. La gran mayoría de los trabajadores ingleses sólo quieren el nivel material de la clase media; en cuanto al resto, quieren seguir siendo ellos mismos. No deberíamos apresurarnos a calificar de materialismo vulgar esta actitud. Es completamente razonable querer tener la mayor abundancia posible de medios de vida. Éste es el materialismo del abastecimiento material, al cual estamos todos atentos, y con toda legitimidad. Los trabajadores, que se sintieron durante mucho tiempo privados de esos medios en un nivel adecuado, pretenden obtenerlos y conservarlos si pueden. Harían falta más pruebas que éstas para demostrar que se convierten en materialistas vulgares o que se "aburguesan".

El interrogante, entonces, tal vez sea si la palabra "burgués" todavía tiene algún significado. ¿Tiene sentido, en efecto, seguir pensando en términos de clase? ¿No produce el industrialismo, por su propio impulso, una cultura cuya mejor caracterización es considerarla como no perteneciente a clase alguna? En nuestros días, estos interrogantes imponen un grado significativo de asentimiento, pero, una vez más, si bien consiguen respaldo en las tosquedades de ciertos tipos de interpretación clasista, se apoyan, en lo esencial, en una actitud externa tanto a la cultura como a la clase. Si pensamos en la cultura, como es importante hacerlo, en términos de un *corpus* de trabajo intelectual e imaginativo, podemos advertir que con la extensión de la educación su distribución resulta más pareja y, al mismo tiempo, se producen nuevos trabajos dirigidos a un público que supera el marco de una sola clase. No obstante, una cultura no es sólo un *corpus* de trabajo intelectual e imaginativo; también es, y esencialmente, todo un modo de vida. La base de una distinción entre cultura burguesa y de clase obrera se

encuentra sólo secundariamente en el campo del trabajo intelectual e imaginativo, y aun aquí se complica, como hemos visto, debido a la presencia de los elementos comunes que descansan sobre una lengua común. La distinción primaria debe buscarse en todo el modo de vida, y en este punto, una vez más, no debemos limitarnos a pruebas como la vivienda, la ropa o las modalidades de esparcimiento. La producción industrial tiende a generar uniformidad en dichas cuestiones, pero la distinción vital está en otro nivel. El elemento distintivo crucial en la vida inglesa desde la Revolución Industrial no es la lengua, y tampoco la ropa o la utilización del tiempo libre, puesto que éstas, en efecto, tienden a la uniformidad. La distinción crucial es la que se establece entre ideas alternativas de la naturaleza de la relación social.

"Burgués" es un término significativo porque marca la versión de la relación social que por lo común llamamos individualismo: es decir, una idea de la sociedad como un área neutral dentro de la cual cada individuo tiene la libertad de buscar su propio desarrollo y su propio beneficio como un derecho natural. El rumbo de la historia reciente está marcado por una larga retirada combatiente de esta idea en su forma más pura, y los últimos defensores parecerían ser los primeros en haber perdido casi todo el campo. No obstante, la interpretación todavía es dominante: el ejercicio del poder social se considera necesario sólo en la medida en que proteja a los individuos en su derecho fundamental a establecer su propio rumbo. La fórmula clásica de la retirada es que, en ciertos aspectos definidos, ningún individuo tiene derecho a perjudicar a otros. Sin embargo, de manera característica, este perjuicio se interpretó primordialmente en relación con la búsqueda individual: ningún individuo tiene derecho a impedir a otros hacer *este tipo de cosas*.

La modificación burguesa reformista de esta versión de la sociedad es la idea de servicio, a la cual volveré. Pero tanto ésta como la idea individualista pueden contrastarse de manera pronunciada con la idea que asociamos propiamente con la clase trabajadora: una idea que, ya la llamemos comunismo, socialismo o cooperación, no considera a la sociedad ni como neutral ni como protectora, sino como el medio positivo para toda clase de desarrollos, incluido el individual. El desarrollo y el beneficio no se interpretan individual sino comúnmente. Tanto en la producción como en la distribución, la provisión de los medios de vida será colectiva y recíproca. El progreso no se busca en la oportunidad de escapar a la propia clase o hacer una carrera, sino en el avance general y controlado de todos. El caudal humano se juzga común en todos los aspectos y la libertad de acceso a él es un derecho establecido por el mero hecho de pertenecer a la humanidad; no obstante, ese acceso, en cualesquiera de sus formas, es común o no es nada. No será el individuo sino toda la sociedad la que avanzará.

La distinción entre estas versiones de la sociedad se vio desdibujada por dos factores: la idea de servicio, que es la gran conquista de la clase media victoriana y caló profundamente en sus sucesores; y la complicación de la idea obrera por el hecho de que la posición de Inglaterra como una potencia imperial tendió a limitar el sentido de comunidad a los lineamientos nacionales (e imperialistas, en este contexto). Además, las versiones se desdibujan a causa de una mala interpretación de la naturaleza de la clase. Las ideas antagónicas y las acciones que se deducen de ellas son propiedad de ese sector que, perteneciente a un grupo de personas en similares circunstancias, ha cobrado conciencia de su posición y de

su actitud ante ella. El sentimiento de clase es un modo, más que una posesión uniforme de todos los individuos que, objetivamente, podrían asignarse a esa clase. Cuando hablamos, por ejemplo, de una idea obrera, no nos referimos a que es propiedad de la clase obrera, y ni siquiera a que ésta la aprueba. Queremos decir, antes bien, que es la idea esencial encarnada en las organizaciones e instituciones creadas por esa clase: el movimiento obrero como una tendencia, más que todos los trabajadores como individuos. Es necio interpretar a los individuos en rígidos términos clasistas, porque la clase es un modo colectivo y no una persona. Al mismo tiempo, en la interpretación de ideas e instituciones, podemos hablar apropiadamente en términos de clase. En cualquier momento, todo dependerá del tipo de hecho que consideremos. Desestimar a un individuo a causa de su clase o juzgar una relación con él exclusivamente en términos clasistas es reducir la humanidad a una abstracción. Pero pretender que no hay modos colectivos es también negar los hechos evidentes.

Ahora podemos ver qué se quiere decir realmente con "cultura de clase obrera". No es el arte proletario, las viviendas municipales o un uso determinado del lenguaje; se trata, antes bien, de la idea colectiva básica y de las instituciones, modales, hábitos de pensamiento e intenciones que proceden de ella. De manera similar, la cultura burguesa es la idea individualista básica, y las instituciones, modales, hábitos de pensamiento e intenciones que se desprenden de ella. En nuestra cultura como totalidad, hay una interacción constante entre estos modos de vida y un área que puede describirse apropiadamente como común o subyacente a ambos. Debido a su posición, la clase obrera no produjo, desde la Revolución Industrial, una cultura en el sentido más restringido. La cultura que debemos a ella, y que es importante reconocer, es la institución colectiva democrática, ya sea en los sindicatos, el movimiento cooperativo o un partido político. La cultura de la clase obrera, en la fase que ha atravesado, es primordialmente social (en el sentido de que creó instituciones) antes que individual (en un trabajo intelectual o imaginativo determinado). Cuando se la considera en el contexto, puede verse como un logro creativo muy notable.

Para quienes adoptan el significado de la cultura como trabajo intelectual o imaginativo, ese logro puede carecer de sentido. Por momentos, los valores que se asocian efectivamente a ese trabajo pueden parecer predominantes. Sobre este aspecto, sólo querría señalar que si bien puede haber parecido razonable que Burke previera que el aprendizaje sería pisoteado por la irrupción de la "cochina muchedumbre", en realidad esto no sucedió y la misma cochina muchedumbre hizo mucho por impedir que sucediera. En conjunto, el historial del movimiento obrero en lo que respecta a sus actitudes ante la educación, el aprendizaje y el arte es bueno. A veces interpretó erróneamente y a menudo pasó por alto cuando no sabía. Pero nunca trató de destruir las instituciones de este tipo de cultura; por el contrario, insistió en su extensión, un mayor reconocimiento social y, en nuestros días, en la aplicación de una parte más grande de nuestros recursos materiales a su mantenimiento y desarrollo. Dicho historial soporta más que bien una comparación con el de la clase que más activa y explícitamente se opuso a la clase obrera. A decir verdad, éste es el curioso incidente de los cerdos en la noche. Cuando volvió la luz y pudimos mirar a nuestro alrededor, resultó que el pisoteo que todos habíamos escuchado no provenía de ellos, después de todo.

La idea de comunidad

El desarrollo de la idea de cultura ha sido, en toda su extensión, una crítica de lo que se denominó la idea burguesa de sociedad. Quienes contribuyeron a dar forma a su significado lo hicieron desde posiciones muy diferentes, para llegar a adhesiones y lealtades extremadamente diversas. Pero coincidieron en algo, a saber, que no pudieron pensar en la sociedad como un área meramente neutral o un mecanismo regulador abstracto. El acento se puso en su función positiva, en el hecho de que los valores de los hombres están arraigados en ella y en la necesidad de pensar y sentir en estos términos comunes. Ésta fue, a decir verdad, una respuesta profunda y necesaria a las presiones desintegradoras que había que enfrentar.

No obstante, de acuerdo con sus diferentes posiciones, la idea de comunidad, en la cual todos concuerdan en general, se sintió y definió de diferentes maneras. En nuestros días tenemos dos grandes interpretaciones, opuestas una y otra al liberalismo burgués pero, en la práctica, también opuestas entre sí. Me refiero a las ideas de servicio y de solidaridad. En lo fundamental, su desarrollo fue obra, respectivamente, de la clase media y de la clase obrera. De Coleridge a Tawney se destacó como más valiosa la idea de función y por eso de servicio a la comunidad, en oposición a la reivindicación individualista. Esa insistencia fue confirmada por los años y años de formación que objetivaron la práctica ética de nuestras profesiones y nuestra administración pública y civil. En comparación con la práctica del *laissez-faire* y el servicio a sí mismo, éste fue un gran logro que contribuyó en mucho a la paz y el bienestar de nuestra sociedad. No obstante, la ética obrera, la ética de la solidaridad, también fue una gran conquista, y es preciso que ahora subrayemos lo que la diferencia de la idea de servicio.

Una parte muy grande de la educación de la clase media inglesa se consagra a la formación de funcionarios. Su característica es ésa, mucho más que la de una capacitación para el liderazgo, como lo muestra el hincapié en el conformismo y el respeto a la autoridad. En la medida en que es, por definición, la formación de funcionarios superiores, incluye, desde luego, la inculcación de esa clase de confianza que les permitirá supervisar y dirigir a los agentes subordinados. En ese ámbito, la buena administración debe mantener el orden, y en este aspecto la función no es de servicio sino de gobierno. No obstante, el funcionario superior no debe pensar en sus propios intereses. Debe subordinarlos a un bien más grande, denominado paz de la reina, seguridad nacional, ley y orden o bienestar público. Ésa fue la bandera de muchos miles de vidas dedicadas y es necesario respetarla aun en el caso en que no podamos concordar con ella.

No me formaron en esa ética, y cuando la conocí, al final de la adolescencia, tuve que consagrar mucho tiempo a tratar de entenderla, con hombres a quienes respetaba y que se habían formado en ella. Planteo con esta clase de buena fe la crítica que hoy le hago. Me parece inadecuada porque en la práctica sirve, en todos los niveles, para mantener y confirmar el *statu quo*. Juzgaba que esto estaba mal porque, en los hechos, ese *statu quo* significaba negar la equidad a los hombres y mujeres entre quienes yo había crecido, los funcionarios inferiores, cuya vida estaba regida por las distribuciones existentes de bienes, remuneraciones, educación y respeto. A mi entender, el verdadero altruismo personal que ratifi-

caba la descripción como servicio se daba dentro de un egoísmo más general, que pasaba inadvertido sólo porque se lo idealizaba como la forma necesaria de una civilización, o se lo racionalizaba como una distribución natural correspondiente a la valía, el esfuerzo y la inteligencia. Yo no podía compartir estas ideas, porque creía, y aún creo, que la sensación de injusticia que tenían los "funcionarios subordinados" era real y estaba justificada. En conciencia, uno no puede entonces, cuando lo invitan, convertirse en funcionario superior de un *establishment* que desaprueba de manera tan radical.

Ahora bien, es cierto que gran parte de este servicio ha contribuido a mejorar las condiciones de los "funcionarios inferiores" pero, a causa de su naturaleza, esa mejora se produjo dentro de un marco que se considera inviolado en sus lineamientos principales. He sido testigo de la extensión de esta psicología del servicio al mismo movimiento obrero, hasta que la fraseología de "hacer de un hombre un ciudadano útil" y "prepararlo para servir a la comunidad" se convirtió en una forma común. A mi parecer, un clímax particular de esta situación fue un libro llamado *How we Are Governed* ["Cómo nos gobiernan"], escrito por un demócrata de izquierda. En este punto, sobre la base de una ética social diferente, uno se vuelve torpe.

Como explicación de la democracia, *How we Are Governed* es una expresión de la idea de servicio en su límite psicológico. Sobre la base de esa formación, abrirse paso hacia el "Cómo nos gobernamos" es imposible: el imperativo de conformismo y de respeto de la autoridad como tal es demasiado fuerte. Desde luego, tras haberse esforzado por mejorar las condiciones de los trabajadores, en el espíritu del servicio, quienes se rigen por esta idea se sienten auténticamente consternados cuando aquéllos no responden del todo: cuando, según se expresa, no participan en el juego, carecen de espíritu de equipo e ignoran el interés nacional. Esto ha generado una crisis de conciencia en muchos demócratas y socialistas de clase media. No obstante, el hecho es que los trabajadores no pueden sentir en modo alguno que ésta *es* su comunidad de la misma forma que lo sienten quienes están por encima de ellos. Tampoco los convencerá una educación en sus responsabilidades para con una comunidad así concebida. La idea de servicio no funciona porque, si bien los funcionarios superiores pueden identificarse con el *establishment*, no es así en el caso de los subordinados. Lo que "ellos" deciden es aún la experiencia práctica de la vida y el trabajo.

En última instancia, la idea de servicio no es un sustituto de la idea de responsabilidad mutua activa, que es la otra versión de la comunidad. Pocos hombres pueden dar lo mejor de sí mismos como funcionarios; se trata de la reducción del hombre a una función. Además, el funcionario, si quiere ser un buen funcionario, nunca puede cuestionar realmente el orden de las cosas; su sentido de la autoridad es demasiado fuerte. No obstante, el orden existente está, de hecho, sometido a presiones casi abrumadoras. Para abrirnos paso hacia lo que queremos hacer juntos de nuestra vida, necesitaremos cualidades que la idea de servicio no sólo no logra proporcionar, sino que, en su limitación de nuestras posibilidades mentales, perjudica activamente.

La idea de servicio a la comunidad se propuso a la clase obrera como una interpretación de la solidaridad, pero en esas circunstancias no fue plenamente aceptada, porque se la percibía como inferior. Otra alternativa a la solidaridad

que tuvo cierto efecto fue la idea de la oportunidad individual: la escalera. Una de las formas del servicio consistió en proporcionar esa escalera, en la industria, la educación y otros ámbitos. Y muchos dirigentes obreros, hombres que efectivamente la utilizaron, se sintieron deslumbrados por esta alternativa a la solidaridad. Sin embargo, la escalera es un símbolo perfecto de la idea burguesa de sociedad porque, si bien brinda indudablemente la oportunidad de ascender, es un recurso que sólo puede usarse de manera individual: hay que subirla solo. Este tipo de ascenso individual es, por supuesto, el modelo burgués: debe permitirse que un hombre progrese por sí mismo. La conciencia social, que produjo la idea de servicio, sostuvo que el mayor beneficio que podía otorgarse a los trabajadores era extender a ellos la posibilidad de usar la escalera. El proceso concreto de reforma, en la medida en que no fue manejado por la presión de la clase obrera, ha consistido en gran parte en brindar una oportunidad creciente de ascender. Muchos, en verdad, se amontonaron para subir y se marcharon a jugar del otro lado; otros muchos trataron de trepar y fracasaron. Si juzgamos cada caso en particular, parece obviamente legítimo que un trabajador o el hijo de una familia obrera tenga la posibilidad de amoldarse a otro tipo de trabajo, correspondiente a su aptitud. Debido a ello, la idea de la escalera suscitó un verdadero conflicto de valores dentro de la misma clase obrera. A mi juicio, la versión de la sociedad como una escalera es objetable en dos aspectos conexos: primero, que debilita el principio de progreso común, que debería ser un valor absoluto; segundo, que endulza el veneno de la jerarquía, en especial cuando propone la jerarquía del mérito y sostiene que es diferente de la jerarquía del dinero o del nacimiento. En lo que se refiere a la escalera educacional, el muchacho que pasó de una escuela municipal a Oxford o Cambridge se alegra de haberlo hecho, desde luego, y no ve la necesidad de disculparse con nadie. Pero no puede esperarse entonces que esté de acuerdo en que esa oportunidad constituye una reforma educativa suficiente. Tal vez se encuentren unas pocas voces, suavizadas por el ascenso, que dicen esto, que es lo que se espera claramente que digan. Sí, si proviene de algún sector consciente de la clase obrera, ese muchacho se tomará la licencia de dudar de la versión proclamada. La educación valió el esfuerzo, pero él no advierte motivo alguno por el que deba interpretársela como una escalera. Puesto que ésta, con todas sus implicaciones extraeducacionales, es meramente la imagen de una versión particular de la sociedad; si nuestro joven rechaza la versión, rechazará la imagen. Eliminemos la imagen de la escalera y el interés volverá a depositarse en lo que es, para él, su objeto correspondiente: la elaboración de una provisión educativa común; el trabajo por la equidad en la distribución material; el proceso de dar forma a una tradición, una comunidad de experiencia, que es siempre una organización selectiva del pasado y el presente, para cuya comprensión este joven gozó de oportunidades especiales. La escalera, que es un sustituto de todas estas cosas, debe entenderse en todas sus implicaciones; y es importante que la cantidad creciente de quienes la tuvieron estampada en el rostro la interpreten para sí mismos y para su propia gente, a quienes, como clase, podría causar un gran perjuicio. Puesto que, en definitiva y cualquiera sea el cálculo que hagamos, la escalera nunca es aceptable; es el producto de una sociedad dividida y caerá con ella.

El desarrollo de una cultura común

En su definición del interés común como verdadero interés propio, en su descubrimiento de que la comprobación individual está primordialmente en la comunidad, la idea de solidaridad es potencialmente el fundamento real de una sociedad. No obstante, en nuestro tiempo está sometida a dos dificultades importantes. Puesto que ha sido, esencialmente, una actitud defensiva, la mentalidad natural que produce un asedio prolongado. Es decir que dependió en parte de un enemigo; los elementos negativos así producidos tendrán que convertirse en positivos en una sociedad plenamente democrática. En el mejor de los casos, esto será profundamente difícil, porque los sentimientos en cuestión son fundamentales.

Es posible definir la cuestión diciendo que se trata de que la diversidad se objetive dentro de una comunidad concreta que disponga de un poder mayoritario. Aunque necesario, el sentimiento de solidaridad es primitivo. Hasta aquí, dependió de una identidad sustancial de condiciones y experiencia. No obstante, cualquier civilización predecible dependerá de una amplia variedad de aptitudes altamente especializadas que implicarán, con respecto a partes definidas de la cultura, una fragmentación de la experiencia. La adhesión del privilegio a ciertos tipos de aptitudes ha sido tradicionalmente clara y esto será muy difícil de olvidar, en la medida en que es necesario si se pretende asegurar una comunidad sustancial de condición. En nuestros días, una cultura en común no será la simple sociedad, en definitiva, del viejo sueño. Será una organización muy compleja, que requerirá un ajuste y una reformulación constantes. En su raíz, el sentimiento de solidaridad es el único elemento imaginable de estabilización en una organización tan ardua. Pero en su desarrollo tendrá que redefinirse continuamente y habrá muchos intentos de enrolar viejos sentimientos al servicio de un interés sectorial emergente. Lo que deseo destacar aquí es que esta primera dificultad –la compatibilidad de una especialización creciente con una cultura auténticamente común– sólo tiene solución en un contexto de comunidad material y mediante un proceso democrático pleno. Una aptitud es sólo un aspecto de un hombre, no obstante lo cual, por momentos, puede parecer abarcar todo su ser. Ésta es una especie de crisis y sólo puede superarse cuando un hombre cobra conciencia de que el valor que atribuye a su aptitud, la diferenciación que encuentra en ella, en última instancia pueden ser confirmados únicamente por su esfuerzo constante, no sólo por ratificar y respetar las aptitudes de otros, sino también por ratificar y profundizar la comunidad que es aun más grande que ellas. La mediación de ello yace profundamente en el sentimiento personal, pero se conoce lo suficiente para indicar que es posible. Además, no puede haber una participación eficaz en la totalidad de la cultura meramente sobre la base de la aptitud que cualquier hombre en particular puede adquirir. La participación depende de recursos comunes y lleva a un hombre hacia otros. Por dotado que sea, cualquier individuo considerará imposible la participación plena, porque la cultura será demasiado compleja. No obstante, la participación eficaz es sin duda posible. En cualquier momento dado esa participación seleccionará partes de la cultura total y habrá diferencias y disparidades en la selección, lo mismo que en la distribución. Esa selección, esa disparidad, pueden ser compatibles con una comunidad concreta de cultura, pero sólo gracias a una responsabilidad y un ajuste mutuos y genuinos. Esto significa la conversión del elemento defensivo de la solidaridad en la práctica más amplia y positiva de la

vecindad. En los hechos, es para cualquier hombre una prolongada conversión de los elementos habituales de la negación; una lenta y profunda aceptación de la extensión de la comunidad. Las instituciones del cinismo, la negación y la división tal vez sólo se echen por tierra cuando se reconozcan como lo que son: los depósitos de lo que no se logró vivir en la práctica. El fracaso –la gallarda dureza del "marginal"– perderá su hechizo actual cuando la experiencia común se mueva en una dirección diferente. Nadie se sentirá ya orgulloso de estar separado, de negar o de ratificar un fracaso personal en la indiferencia.

La segunda dificultad en el desarrollo de la idea de solidaridad se relaciona con la primera: en cuanto tiene que ver, otra vez, con alcanzar la diversidad sin generar separación. Como sentimiento, la solidaridad está sujeta naturalmente a rigideces que pueden ser peligrosas en un período de cambio. El imperativo de la acción común es legítimo, pero siempre existe el riesgo de que la comprensión común sea inadecuada y su imposición impida o demore la acción correcta. Ninguna comunidad y ninguna cultura pueden ser nunca plenamente conscientes de sí mismas, jamás pueden conocerse del todo. El crecimiento de la conciencia suele ser desparejo, individual y de naturaleza tentativa. Una insistencia en la solidaridad que, por intención o accidente, sofoque o debilite ese crecimiento, puede producir, desde luego, un profundo perjuicio común. Es necesario dar cabida no sólo a la variación sino incluso a la disidencia, dentro de una lealtad común. No obstante, es difícil sentir que, aun en el movimiento obrero inglés, con su larga tradición democrática, esta necesidad ha sido clara y prácticamente reconocida.

Mientras se la vive, una cultura siempre es en parte desconocida y en parte irrealizada. La construcción de una comunidad es siempre una exploración, porque la conciencia no puede preceder a la creación y no hay fórmulas para la experiencia desconocida. Debido a ello, una buena comunidad, una cultura viviente, no sólo darán cabida sino que alentarán activamente a todos y cada uno de los que puedan contribuir al avance de la conciencia, que es la necesidad común. Cualquiera haya sido nuestro punto de partida, es necesario que escuchemos a quienes partieron de una posición diferente. Es preciso considerar cada adhesión, cada valor, con toda nuestra atención; como no conocemos el futuro, nunca estamos seguros de qué es lo que puede enriquecerlo; hoy, sólo podemos escuchar y considerar todo lo que se ofrezca y tomar lo que podamos.

La libertad práctica de pensamiento y expresión es menos un derecho natural que una necesidad común. El desarrollo de la comprensión es tan arduo que ninguno de nosotros puede arrogarse, para sí mismo, una institución o una clase, el derecho a determinar sus canales de progreso. Cualquier sistema educativo reflejará el contenido de una sociedad; cualquier énfasis en la exploración se deducirá de una insistencia en la necesidad común. No obstante, ningún sistema y ningún énfasis pueden ser apropiados si no permiten una verdadera flexibilidad y verdaderos cursos alternativos. Negar estas libertades prácticas es quemar la semilla común. Tolerar sólo esto o sólo aquello, de acuerdo con alguna fórmula dada, es someterse a la fantasía de haber ocupado el futuro y vallado su terreno fértil o infértil. Así, en el movimiento obrero, si bien el puño cerrado es un símbolo necesario, nunca debería estarlo tanto como para no dejar que la mano se abriera y los dedos se extendiesen, a fin de descubrir y dar una forma a la realidad naciente.

Tenemos que planificar lo que puede planificarse, de acuerdo con nuestra

decisión común. Pero el énfasis de la idea de cultura es legítimo cuando nos recuerda que una cultura es, en esencia, imposible de planificar. Tenemos que asegurar los medios de vida y los medios de comunidad. Pero no podemos saber o decir qué se vivirá luego por esos medios. La idea de cultura se apoya en una metáfora: la atención del crecimiento natural. Y en verdad el acento último debe ponerse en el crecimiento, como metáfora y como hecho. Ésa es, en definitiva, el área en que más necesitamos reinterpretar.

Liberarse de la ilusión de la existencia objetiva de "las masas" e inclinarse a la adopción de una concepción más real y activa de los seres humanos y sus relaciones es, de hecho, realizar una nueva libertad. Cuando podemos experimentar esta situación, toda la sustancia de nuestro pensar se transforma. Hay otro cambio de la experiencia, afín a éste, cuando volvemos a pensar en el crecimiento humano y la atención puesta en él por el hombre, en un espíritu que no es el del modo dominativo de larga data. Las fuerzas que cambiaron y aún cambian nuestro mundo son en verdad la industria y la democracia. La comprensión de este cambio, esta larga revolución, se encuentra en un nivel de sentido que no es fácil de alcanzar. Retrospectivamente, podemos ver el modo dominativo como uno de los principales orígenes de la industria: la teoría y la práctica del dominio y control humanos de su medio ambiente natural. Aún las reformulamos, a partir de la experiencia, cuando conocemos la locura que significa explotar cualquier parte de este medio ambiente de manera aislada. Estamos aprendiendo, lentamente, a prestar atención a él en su conjunto y a extraer nuestros valores de esa totalidad y no de sus partes fragmentadas, en las que un rápido éxito puede implicar un prolongado dispendio. En relación con este tipo de aprendizaje, llegamos a comprender, también lentamente, que cuando el modo de dominación se extiende al hombre mismo, cuando los seres humanos también están aislados y explotados, cualquiera sea el éxito temporario, el resultado es, en el largo plazo, la supresión en nuestro fuero íntimo de las plenas oportunidades brindadas por las ganancias materiales. En este siglo se cerró un nudo que estuvo cerca de estrangular toda nuestra vida común. En la cumbre de nuestro aparente gobierno, vivimos en un peligro casi abrumador. Reaccionamos ante él intentando tomar el control, pero aún tenemos que desaprender, al precio de la supervivencia, el modo de dominación inherente. La lucha por la democracia es el patrón de esta revalorización; no obstante, mucho de lo que pasa por democrático está aliado, en espíritu, con la práctica de sus enemigos abiertos. Es como si, en el temor o la visión, todos estuviésemos hoy decididos a poner las manos en la vida y forzarla a ser a nuestra propia imagen; no es bueno entonces discutir sobre los méritos de las imágenes rivales. Ésta es una barrera real en la mente, que por momentos parece casi imposible desbaratar: una negativa a aceptar las capacidades creativas de la vida; la resolución de limitar y restringir los canales de crecimiento; un hábito de pensar, en rigor, que el futuro tiene que decidirse hoy mediante algún decreto de nuestra mente. Proyectamos nuestras viejas imágenes en el futuro y nos apoderamos de nosotros mismos y de los otros para encauzar la energía hacia esa objetivación. Lo hacemos como conservadores que tratan de prolongar las antiguas formas; lo hacemos como socialistas que tratan de prescribir el hombre nuevo. Una gran parte de la resistencia contemporánea a ciertos tipos de cambio, que son evidentemente útiles en sí mismos, equivale a una desconfianza inarticu-

lada ante este esfuerzo de dominación. Está la hostilidad al cambio de quienes quieren aferrarse al privilegio. Está también la hostilidad al hecho de que nuestra vida esté determinada, cualesquiera sean el idealismo o la benevolencia que enmascaren el modo dominativo. Esta última hostilidad es valiosa y es preciso distinguirla de la primera, con la cual a menudo está toscamente mezclada. Es la irritación que siente cualquier vida contra las manos que procuran determinar su rumbo, y esto, que fue siempre el impulso democrático, sigue siendo esencial en las nuevas definiciones de la sociedad. Aún hay grandes barreras materiales a la democracia, pero también existe esta barrera en nuestra mente, detrás de la cual, con un supuesto de virtud, tratamos de inmiscuirnos en los otros y, a partir de nuestras propias construcciones, determinar su rumbo. Contra esto es necesaria la idea de cultura, como una idea del cuidado del crecimiento *natural*. Conocer, aun en parte, cualquier grupo de procesos vivientes, es ver y maravillarse por su extraordinaria variedad y complejidad. Conocer, aun en parte, la vida del hombre, es ver y maravillarse por su extraordinaria multiplicidad, la gran fertilidad de sus valores. Tenemos que vivir por nuestras propias adhesiones, pero sólo podemos vivir plenamente, en común, si aceptamos las adhesiones de otros y hacemos que nuestra tarea común sea mantener despejados los canales de crecimiento.

Hasta ahora, en el gran patrón de la herencia y la respuesta, nunca se formaron dos seres completamente idénticos. Ésta, más que cualquier imagen particular de la virtud, es nuestra verdadera escala humana. La idea de una cultura común reúne, en una forma específica de relación social, la idea del crecimiento natural y la de su cuidado. Por sí sola, la primera es un tipo de individualismo romántico; por sí sola, la segunda es un tipo de capacitación autoritaria. No obstante, una y otra, dentro de una concepción total, señalan un énfasis necesario. La lucha por la democracia es una lucha por el reconocimiento de la igualdad de ser o no es nada. Sin embargo, la realidad del gobierno común sólo puede contenerse en el reconocimiento de la individualidad y la variación humanas. Hacemos hincapié en el crecimiento natural para indicar toda la energía potencial, más que las energías seleccionadas que el modo dominativo considera conveniente poner a su servicio. Al mismo tiempo, sin embargo, subrayamos la realidad social, el cuidado. Cualquier cultura, en todo su proceso, es una selección, un énfasis, una atención particular. La distinción de una cultura en común consiste en que la selección se hace y rehace libre y comúnmente. El cuidado es un proceso común, basado en una decisión común, que luego, en sí mismo, abarca las variaciones reales de la vida y el crecimiento. El crecimiento natural y el cuidado son partes de un proceso recíproco, garantizado por el principio fundamental de la igualdad de ser.

Los problemas evidentes de nuestra civilización son demasiado próximos y demasiado serios para que alguien suponga que un énfasis es una solución. Para cada uno de ellos necesitamos una investigación y una negociación duras y detalladas. No obstante, cada vez comprendemos con más claridad que nuestro vocabulario, el lenguaje que utilizamos para indagar en nuestras acciones y negociarlas, no es un factor secundario sino un elemento práctico y radical en sí mismo. Tomar un significado de la experiencia y tratar de darle un carácter activo es de hecho nuestro proceso de crecimiento. Recibimos y recreamos algunos de esos significados. Otros debemos hacerlos nosotros mismos y tratar de comunicarlos. La crisis humana es siempre una crisis de comprensión: podemos hacer lo que

entendemos auténticamente. He escrito este libro porque creo que la tradición que documenta es una gran contribución a nuestra comprensión común y un gran incentivo a sus ampliaciones necesarias. Hay ideas y maneras de pensar que contienen en ellas las semillas de la vida, y hay otras, tal vez en la profundidad de nuestra mente, con las semillas de una muerte general. La medida de nuestro éxito al reconocer unas y otras y nombrarlas para hacer posible su reconocimiento común puede ser, literalmente, la medida de nuestro futuro.

ÍNDICE DE OBRAS Y AUTORES

1984, véase *Nineteen Eighty-Four*

Acquisitive Society, The, 183-186
Address to Working Men, by Felix Holt, 100-101
Aims of Art, The, 136-137.
Alton Locke, 85, 95-96
Animal Farm, 243
Apology for the Present Revival of Christian Architecture, 120
Aristóteles, 48, 119
Arnold, M., 20, 22, 74, 84, 101, 103-117, 126, 130-131, 142-143, 145-146, 148-150, 157, 159, 166, 183-186, 188-189, 199-200, 202, 205, 212, 214, 226.
Arnold, T., 106-107.
"Art of Donald McGill, The", 238.
Autobiography (Gorki), 154.
Autobiography (Mill), 68.

Bell, C., 189, 205.
Belloc, H., 160-162.
Bentham, J., 55-56, 59-63, 71, 157, 207, 211.
Bernal, J., 231.
Between the Lines, 212.
Blake, W., 41-54.
Bourne, G., 215.
British Banner, The, 108.
Brydges, E., 45.
Bunyan, J., 218.
Burke, E., 19-32, 33-34, 42, 65-66, 77, 80, 104, 107-109, 110-111, 113, 116-117, 126, 164, 165, 176, 184, 200, 204, 219, 267.
Butler, S., 141.
Byron, Lord, 33-34, 41-42, 180.

Carlyle, T., 31, 46, 67, 71, 73-84, 92, 95, 99, 101, 104, 107, 119, 121, 123, 126-127, 131-134, 145, 157, 159-160, 169-170, 175, 178, 195, 198-200, 202.
Catechism of the New View of Society, A, 40.
Caudwell, C., 229-232.
Change in the Village, 215.
Chartism, 78, 82.
Chateaubriand, F.-R. de, 46.
Chesterton, G. K., 161, 239.
Cinders, 167.
Clark, K., 119
Cobbett, W., 19-32, 33-34, 57, 61-62, 79, 81, 91, 94, 98, 134-135, 139, 176, 215, 217.
Cole, G. D. H., 161, 163-164.
Coleridge, S. T., 32, 34, 41-42, 46, 52, 55-71, 73, 83-84, 93, 104, 106-107, 116, 119, 126, 131, 133, 141, 176, 184, 189, 193, 198-200, 202, 212-214, 219, 268.
Colloquies, 33-37, 183.
Coming Up for Air, 241.
Common Pursuit, The, 212.
Conjectures on Original Composition, 46
Constitution of Church and State, On the, 61-67.
Contrasts, 3, 120-121.

Cornhill, The, 131.
Crabbe, G., 217.
Crisis and Criticism, 226-227.
Critique of Political Economy, 222.
Culture and Anarchy, 100, 104, 107-117, 131.
Culture and Environment, 211, 218.

Darwin, C., 229.
De Laguna, 229.
Defence of Poetry, 50-51.
Demos, 150, 154-155.
Deserted Village, The, 217.
Development of the Monist Theory of History, The, 223, 224.
Dickens, C., 31, 78-79, 89-93, 134, 218, 237.
Disraeli, B., 81, 92-93, 95, 97.
Down and Out in Paris and London, 241.
Drama and Society in the Age of Jonson, 212.
Dream of John Ball, 138.

Ecclesiologist, The, 123.
Edinburgh Review, 73.
Education and the University, 212-213.
Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, The, 222.
Eliot, George, 96-102.
Eliot, T. S., 108, 166, 168, 193-204, 205, 218.
Engels, F., 221-223, 227-228.
Englishman's Register, 106.
Equality (Arnold), 117.
Equality (Tawney), 183-184, 186-191.
Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, An, 56.

Fabian Essays, 157-158.
Factory as it Might Be; A., 138.
Felix Holt, 85, 96-102, 155.
Fiction and the Reading Public, 202.
Fox, R., 228.
Fragments (Novalis), 73.
Freud, S., 209.
Friendship's Garland, 108.

Galsworthy, J., 180-181.
Gaskell, E., 85-89, 97-98, 152.
Gissing, G., 150-156, 226.
Goethe, J. W., 46, 73.
Goldsmith, O., 217.
Gorki, M., 154, 232.
Gothic Revival, The, 119.

Green, T. H., 71.

Hard Times, 31, 79, 85, 89-92.
Harrison, F., 116.
Hayek, F. A., 161.
Hazlitt, W., 39.
Herder, J. G., 119.
Heroes and Hero-Worship, On, 78, 83.
Hertford Reformer, 106.
History of England, 31.
History of the Protestant Reformation, 31.
Hobson, J. A., 126, 161.
Homage to Catalonia, 241.
Hopkins, G. M., 139.
Horacio, 119.
Hough, G., 122.
How to Read a Page, 211.
How we Are Governed, 269.
How we Live and How we Might Live, 138
Huckleberry Finn, 256.
Hulme, T. E., 142, 164-168.
Humboldt, A. 112-113.
Huxley, A., 142.
Hyperion, 53.

Idea of a Christian Society, The, 193-196, 200-201, 204.
Illusion and Reality, 230-232.
Ión, 46.

Jean Paul (Richter), 73.

Keats, J., 41-54, 146, 148.
Kingsley, C., 81, 95-97, 105, 152.
Kirk, R., 154.
Knights, L. C., 212.

Lady Chatterley's Lover, 180.
Last Hundred Days of English Liberty, 61.
Latter-Day Pamphlets, 78, 82.
Lawrence, D. H., 86, 141, 169-181, 215, 241.
Leavis, F. R., 55, 89, 122, 170, 175, 205, 211-218.
Leavis, Q. D., 212.
Lenin, V. I., 235.
Letters from England, 34.
Liberty (Mill), 61.
Limits of Pure Democracy, The, 143.
Lingard, J., 31.
Longino, 119.
Lynd, R. y H., 214.

Macaulay, T. B., 104.

Macbeth, 230.
MacCarthy, D., 170.
Mallock, W. H., 142-145, 164.
Malthus, T., 81.
Man of Property, The, 150.
Mannheim, K., 202-203.
Marr, N. J., 229.
Marx, K., 32, 74, 119, 221-235.
Mary Barton, 85-88, 89.
Mass Civilization and Minority Culture, 211.
Maurice, F. D., 105.
Middletown, 214-217.
Mill, James, 60.
Mill, J. S., 55-71, 90, 101, 153, 157, 159, 193, 229.
Mind in Chains, The, 225.
Montesquieu, C. S., 119.
Moore, T., 45.
Morris, W., 31, 50, 119, 121, 127, 132-140, 141, 155, 157-159, 162, 176, 179, 199, 201, 221, 226-227.

Nether World, The, 150-152, 155.
New Grub Street, 150-151, 155.
New Republic, The, 142-143.
Newman, J. H., 103-104, 106, 107-108, 116-117, 148.
News from Nowhere, 138.
Nineteen Eighty-Four, 237-238, 243-244.
Noire, 229.
North and South, 85, 88-89, 92.
Notes towards the Definition of Culture, 195-204.
Novalis, 73.
Novel and the People, The, 228.

Observations on the Effect of the Manufacturing System, 37.
Orage, A., 161.
Orwell, G., 152, 237-244.
Owen, R., 33-40, 157.

Paget, R., 229.
Paine, T., 41.
Paradise Lost, 196-197.
Past and Present, 78, 82.
Pater, W., 142, 145-148, 149-150, 205.
Penty, A. J., 161-163.
Pilgrim's Progress, The, 197.
Platón, 46.
Plejanov, G., 224.
Political Economy, 56, 90.
Political Economy of Art, The, 121.
Political Register, 19.
Politics and Letters, 242.
Practical Criticism, 219.
Preface to Lyrical Ballads, 49, 53.
Price, R., 22
Principles of Literary Criticism, 205-210.
Prospects of Industrial Civilization, 220.
Pugin, A. C., 120.
Pugin, A. W., 19, 31, 119-121, 123, 130, 134.
Pygmalion, 156.

Rainbow, The, 180.
Read, H., 168, 209.
Reflections on the French Revolution, 20-24, 31, 109.
Religion and the Rise of Capitalism, 183.
Renaissance, The, 146.
Renan, E., 113.
Richards, I. A., 146, 205-211, 213, 214.
Road to Serfdom, The, 161.
Road to Wigan Pier, The, 238, 241.
Rousseau, J.-J., 46, 58, 165.
Rural Rides, 31.
Ruskin, J., 31, 48, 50, 67, 71, 119-133, 134, 138, 142, 147, 157, 162, 183, 185-186, 189, 199, 200, 202, 221.
Russell, B., 220.

Sartor Resartus, 78.
St. Mawr, 180.
Schiller, F., 46, 73.
Science and Poetry, 205.
Scrutiny, 212.
Servile State, The, 161.
Shairp, J. C., 116.
Shaw, G. B., 141, 145, 156-160, 239.
Sheffield Courant, 105-106.
Shelley, P. B., 34, 41-54, 83, 108, 148.
Shooting Niagara, 78, 82, 99, 100.
"Signs of the times", 73-77.
Smith, A., 13, 44.
Smythe, C., 34.
Sons and Lovers, 175.
Sorel, G., 167.
Soul of Man under Socialism, The, 148-149.
Southey, R., 33-40, 41-42, 184, 200.
Speculations, 164.
Sphere and Duties of Government, The, 112-113.
Stones of Venice, The, 125.
Strachey, L., 121.
Sturt, G., *véase* Bourne, G. 215-217.

Sybil, 81, 85, 92-95.

Tawney, R. H., 183-191, 268.
Thompson, D., 212, 215, 216.
Thompson, E. P., 227.
Thomson, G., 230.
Tono Bungay, 150.
True Principles of Pointed or Christian Architecture, 120.
Turguenev, I. S., 156.
Twain, Mark, 218.

Unclassed, The, 153, 155.
University Education, On the Scope and Nature of, 103.
Unto this Last, 131.
Useful Works versus Useless Toil, 138.
Utopia, 36.

Vico, G. B., 119.
Village, The, 217.
Virgin Soil, 156.
Vision of Judgment, 33-34.

Warner, R., 225-226.
Way of All Flesh, The, 150.
Wealth of Nations, The, 13.
Webb, S., 157-160.
Wells, H. G., 145.
West, A., 226-230.
Wheelwright's Shop, The, 215.
Whistler, J., 145, 147-148.
Wilde, O., 141, 145, 148-150.
Wilenski, R., 122.
Women in Love, 180.
Wordsworth, W., 30-54, 145, 209.
Workers in the Dawn, 153, 155.
"Writers and Leviathan", 242.

Young, E., 46-47, 51.

ÍNDICE DE PALABRAS, TEMAS Y PERSONAS

"Administrativo", 154.
"Antinatural", 28.
"Aristocracia del talento", 113, 145, 157.
"Arte", 15, 41-54, 69, 119-140, 145-150, 201, 207-210, 226-232, 237, 245.
"Arte por el arte", 137, 145.
"Artesano", 15, 51.
"Artífice" [*craftsman*], 15, 51.
"Artista", 15, 41-54, 83, 123, 124-125, 176, 207-210, 228, 231.
"Artístico", 15, 51.
Ashton, T., 87.
"Atomista", 16, 126, 164, 202, 242-243.
Attlee, C., 193.

"Bases" [*rank-and-file*], 16.
"Bounder", 90.
"Buen inglés", 264.
"Burgués", 234-235, 262, 265-266, 269-270.
"Burocracia", 16, 162-163.

Camden Society, 123.
"Capacidad negativa", 52-53.
"Capitalismo", 16, 32, 138, 156-165, 184, 204, 225-226, 233.
Capitalismo industrial, 127, 233.
"Capitanes de la industria", 82.
Cartismo, 78-80, 194.
Chadwick, E., 90.
Chapman y Hall, 86.
"Ciencia", 16, 116, 121, 134, 155, 206, 213, 231.
"Científico", 16.
"Civilización", 56-58, 64-66, 104, 119, 133, 181, 213.
"Civilización de masas", 215, 247.
"Clase", 14-15, 101, 104-105, 109, 111-114, 131-132, 186, 190, 197-204, 235, 238-239, 243, 262-270.
"Clase media baja", 14, 253.
"Clase obrera", 14, 27-31, 40, 79-80, 85-88, 89, 91, 94, 97-98, 100, 104-106, 111, 113-115, 133, 135, 153-157, 163, 167, 172-175, 226, 235, 243-244, 253, 262-270.
"Clases altas", 14.
"Clases bajas", 14.
"Clases medianas", 14.
"Clases medias", 14, 43, 60, 80, 87, 98, 108, 111-113, 127, 133, 136, 167, 173, 181, 239, 252-253, 262-270.
"Clases medias altas", 14.
"Clases superiores", 14.
"Clasicismo", 48, 164-168.
Clifford, W. K., 142.
"Colectivismo", 16, 126, 161.
"Comercialismo", 16, 135, 195-196, 208, 256.
"Comercio", 90.
"Común", 16.
"Comunicación de masas", 246-260.
Comunicación, 210-211, 249-260.
"Comunidad", 164, 173-174, 179, 241, 246, 257-274.
Comunismo, 16, 235-236, 242.
"Conciencia de clase", 14.
"Conflicto de clases", 14.

Conservadorismo, 19, 92, 126-127, 144, 193.
Coventry, 28.
"Creativo", 51.
Cromwell, O., 78.
"Cuestión de la condición de Inglaterra", 79.
"Cultivado", 45, 64-65, 104, 189.
"Cultivo", 64-66, 103-104, 116, 134.
"Cultura", 15-17, 25, 36, 40, 44-45, 50-51, 63-71, 81, 83-84, 104-117, 119, 125, 129, 134-135, 142-143, 146, 148, 155, 162-163, 165-167, 186-191, 193, 197-204, 207, 212-213, 225-227, 234, 237, 245-247, 260-274.
"Cultura de clase obrera", 262-267.
"Cultura minoritaria", 136, 189-191, 199, 211-214, 218-219, 263.
Cultura oxoniana, 135.
"Cultura popular", 214, 217, 252-257.

"Decadente", 234.
"Democracia", 14, 27, 61, 79-80, 96, 100, 110, 127, 131, 143-145, 156-160, 163-165, 167, 177-178, 195, 237, 246-248, 252, 256, 259, 269, 271, 274.
"Democracia de masas", 246-248.
"Demócrata", 14.
Dent, H., 197.
"Designio", 126, 130-131.
"Desocupación", 16.
"Distributivismo", 161-162.
"Doctrinario", 16.
"Dominativo", 201, 258, 273.

"Educación" (*véase también* Educación popular), 16.
Educación popular, 29, 31, 36, 40, 67, 81-82, 91, 99, 105-106, 110, 127, 131, 144, 196, 203, 218-219, 250, 253-254, 270.
"Elite", 197-203.
Emigración, 81, 88, 91, 96.
"Escalera educacional", 269-270.
Escuelas de párvulos, 39.
"Especulador", 16.
"Espíritu de la nación", 25.
"Estado", 24-25, 110-115, 160-164, 177-178.
"Esteta", 15, 51, 124, 145-150.
"Estética", 15, 51, 122-125, 145-150, 155, 205, 211.
"Exilio", 153, 155, 174, 178-179, 241-244.
"Extraños", 112, 137.
"Extravagantes" [*cranks*], 16, 86, 240.

"Fabiano", 67, 90, 139, 156-160, 163, 201.
Facultades de Trabajadores, 105.
Fane, V., 142.
Fascismo, 80, 159, 167, 169.
"Filisteo", 31, 108, 111, 149.
Filosofía idealista, 46-48, 55, 71, 227, 231.

"Genio", 15, 51, 82-83.
"Gobierno del populacho", 14.
"Gótico", 120-121, 127, 138, 198.
"Gradgrind", 79, 89-90.
"Grave" [*earnest*], 16, 175.
"Gremio", 131, 161-163.
Gremio de San Jorge, 132, 179.
"Gusto", 49, 115, 147-148.

Haydon, B., 48.
"Hecho a mano", 16.
Hennell, S., 122.
"Huelga", 16.
"Humanista", 164-168.
"Humanitarismo", 16, 157.

"Idealista", 16.
"Identificación negativa", 153, 226.
"Ideología", 16.
Iglesia Nacional, 66-67, 83, 203.
Igualdad, 126, 131, 140, 144-145, 159, 167, 178, 187-188, 203, 237-238, 260-261.
"Igualitario", 16.
"Imitación", 46-47, 123.
"Industria", 13, 109, 111, 155, 163, 188, 245-246, 274.
"Industrial", 13.
Industrialismo, 14, 20, 25, 46, 57, 73, 78, 82, 86, 89-90, 104, 110, 127-131, 170-175, 180, 184-186, 195, 210, 233, 239, 246, 265.
"Industrioso", 13.
Inglés básico, 211.
"Intelectos de máquina de vapor", 90.
"Intelectual", 13.
"Intelectualidad" [*clerisy*], 65-67, 83, 131-132, 202, 212.
"Ismos", 16, 177.

Jacobinismo, 14, 110-111.
"Joven Inglaterra", 34, 92-95.
Jowett, B., 142.

"*Laissez-faire*", 36, 61, 79-81, 106, 126-127, 139, 268.

Laski, H. J., 197.
"Legislación de clase", 14.
Lenguaje, orígenes del, 229-230.
Ley de reforma, 60, 80, 93.
Leyes de cercamiento, 26.
Leyes de combinación, 29.
Liberalismo, 16, 25, 56, 106, 108, 113-114, 127, 133, 157, 184-185, 193, 195, 204, 268.
"Libertad", 109.
"Lucha de clases", 14.
Ludditas, 39.

"Maldad" [*illth*], 128, 186.
"Maquinaria", 74, 99, 110-111, 114, 139-140, 145-146, 159, 163, 194.
"Marginal", 271.
Marxismo, 127, 157, 205, 219-220, 221-236, 240, 244.
"Masas", 16, 82, 96, 127, 143-145, 153, 172, 190, 196, 215, 219, 235, 244, 247-259, 272.
"Mecánico", 46, 73-75, 76-77, 107, 125-126, 133, 167, 170-171, 176, 178, 219.
"Mecanismo", 74-78, 159, 184.
"Medieval", 16.
"Medievalismo", 16, 31, 35, 82, 120, 127, 132, 138, 147, 161-165, 198, 216.
"Mente", 69.
"Mercado literario", 43-45, 54, 82-84, 151-152, 252-256.
"Montesinos", 33, 36.
"More, Sir Thomas", 34.
"Muchedumbre cochina", 267.

"Negocio", 16, 61-63.
New Lanark, 39.
"Nociones trilladas", 107-109, 114.
Nueva Armonía, 179.

"Obrero", 16, 62, 128.
"Órdenes inferiores", 14.
"Orgánico", 46, 70, 107, 119, 125-127, 162, 179, 202, 216, 219-220.
"Original", 46, 51.

Panóptico, 121.
Pantisocracia, 179.
Partido Laborista, 139, 239-240.
Patronazgo literario, 43.
"Perfección", 15, 24-25, 50, 65-66, 80, 103-104, 107-117, 123-124, 126-127, 165, 190, 199.
Periódicos locales, 257.
Peterloo, 39, 42.
"Populacho", 16, 98, 247-248, 251, 253-254.
"Prejuicio de clase", 14.
"Prensa popular", 151-152, 218, 252-254.
"Pretencioso", 16.
"Primitivismo", 16.
"Producción", 109, 111, 127, 177, 186.
"Progreso", 16, 108, 111, 164-167, 217.
"Proletariado", 16, 19, 154, 161, 244, 262.
"Prosperar", 16, 130.
Publicidad, 196, 214-215, 217, 218, 252-254.
"Público", 43-45, 248, 257, 259.

"Racionalismo", 16.
Radicalismo, 26, 60-61, 77, 97-98, 100, 153, 193.
Rananim, 179.
"Rango", 15, 105.
"Realismo socialista", 232, 234.
"Reformador", 16.
"Reformismo", 16.
"Remanente", 112, 157.
Renacimiento, 48, 154.
"Respuestas consabidas", 208.
Revolución Francesa, 20-22, 24-26, 76, 79, 165.
"Revolución Francesa, nuestra", 14, 79.
"Revolución Industrial", 13-14, 19, 26, 37, 42, 60-61, 90, 106, 115, 158, 262.
"Revolucionario", 16.
"Riqueza", 93, 108, 111, 128-129.
Romanticismo, 16, 42-54, 82-83, 123, 145, 148, 157, 164-168, 173, 177, 205, 209, 226-228.

"Sabihondo", 16, 240.
"Salario", 16.
"Servicio", 177, 266-269.
Sibree, J., 96.
Sindicalismo, 29, 90, 92, 94, 140, 144-145, 159, 235, 239, 267.
Sistema de trueque, 92.
Socialismo, 16, 121, 126-127, 133-140, 143-145, 149-150, 155, 156-160, 161-165, 177-178, 185, 221, 226, 230, 235-236, 238-240, 242.
Socialismo cristiano, 34, 81, 95-96.
Socialismo gremial, 161-164, 238.
"Sociedad orgánica", 25-26, 46, 125-127, 215-217, 246.
"Solidaridad", 16, 266-272.
Spencer, H., 142.

"Subtopía", 109.
"Suburbano", 16, 180, 216.
"Superestructura", 222-223.

"Totalitario", 235, 242.
"Tradición", 165.
Transmisión múltiple, 250-260.

Utilitarismo, 32, 55-71, 82, 90-92, 104, 106, 133, 157, 177, 211, 229.

"Vagabundo", 153, 173, 241-243, 256.
"Vínculo (o nexo) del dinero", 77, 82, 89, 127, 175.
"Violencia de clase obrera", 87-88, 94, 98, 104-105, 113-115.

"*Whig*", 93, 133-134, 139.
Wilcox, E. W., 210.
Windham, W., 19.

ÍNDICE

Prólogo 7
Prólogo a la edición de 1987 9
Un compendio de fechas 12
Introducción 13

Parte I
UNA TRADICIÓN DEL SIGLO XIX

1. Contrastes 19
   I. Edmund Burke y William Cobbett 19
   II. Robert Southey y Robert Owen 33
2. El artista romántico 41
3. Mill sobre Bentham y Coleridge 55
4. Thomas Carlyle 73
5. Las novelas industriales 85
   Mary Barton (1848) 85
   North and South (1855) 88
   Hard Times (1854) 89
   Sybil, or The Two Nations (1845) 92
   Alton Locke, Tailor and Poet (1850) 95
   Felix Holt, (1866) 96
6. J. H. Newman y Matthew Arnold 103
7. Arte y sociedad
   A. W. Pugin, John Ruskin, William Morris 119

Parte II
Interregno

Interregno 141
I. W. H. Mallock 142
II. La "nueva estética" 145
III. George Gissing 150
IV. Shaw y el fabianismo 156
V. Críticos del Estado 160
VI. T. E. Hulme 164

Parte III
Opiniones del siglo XX

1. D. H. Lawrence 169
2. R. H. Tawney 183
3. T. S. Eliot 193
4. Dos críticos literarios 205
I. I. A. Richards 205
II. F. R. Leavis 211
5. Marxismo y cultura 221
6. George Orwell 237

Conclusión 245

Índice de obras y autores 277
Índice de palabras, temas y personas 281